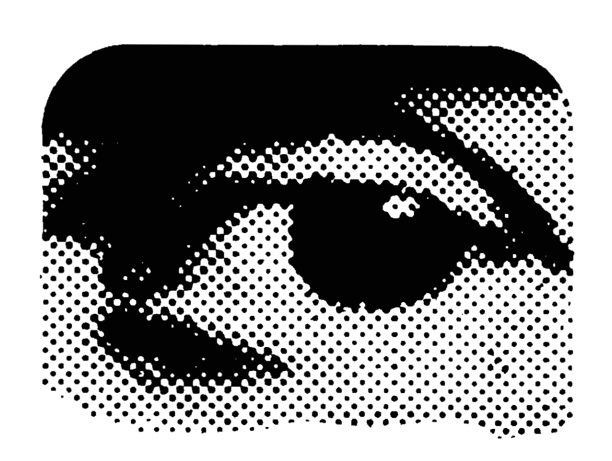
Risieri Frondizi / Jorge J. E. Gracia

# EL HOMBRE Y LOS VALORES EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX



FONDO DE CULTURA ECONOMICA

SECCION DE OBRAS DE FILOSOFIA

# EL HOMBRE Y LOS VALORES EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX

# El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX

## ANTOLOGIA

*Selección, introducciones, notas y bibliografía*
*de*

RISIERI FRONDIZI y JORGE J. E. GRACIA



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MEXICO - MADRID - BUENOS AIRES

Primera edición en español, 1975


Av. de la Universidad, 975 - México 12, D. F.
Ediciones F. C. E. España, S. A.
Menéndez Pelayo, 7, Madrid.

ISBN: 84 - 375 - 0010 - 9
Depósito Legal: M. 31 - 1975

Impreso en España
por Imp. R. T., SUC. DE VIUDA DE GALO SÁEZ
Mesón de Paños, 6, Madrid

# PROLOGO

*Una antología se justifica si responde a una necesidad. A su vez, su calidad depende de los autores y textos escogidos, y de la ayuda que preste para comprender mejor los temas tratados.*

*La necesidad de una antología del pensamiento filosófico latinoamericano para uso dentro y fuera de nuestra América es indudable. El pensador latinoamericano es, por lo general, muy prolífero; las obras completas de algunos de ellos pasan de los veinte volúmenes. Otra característica es presentar un pensamiento heterogéneo en su temática y desparejo en su calidad debido a que nuestros pensadores han tenido que desempeñar diversas actividades. Por otra parte, mucho material está disperso en publicaciones periódicas de vida efímera. La abundancia y heterogeneidad anonadan al lector que no sabe por dónde comenzar; por dicha razón, nuestros pensadores son más mencionados que leídos. De ahí la necesidad de una selección rigurosa que extraiga de miles de páginas las que sean más representativas.*

*Una antología debe ser punto de partida y no de llegada. Tiene que incitar a leer las obras a las que pertenecen los textos escogidos y facilitar la labor de quien desee proseguir el estudio de los temas tratados.*

*La nuestra aspira a ser una selección y una guía del pensamiento latinoamericano. De la abundante temática se han escogido dos problemas fundamentales en la filosofía contemporánea que han reclamado la atención especial de nuestros pensadores. Por otra parte, la interpretación del hombre y los valores pone al desnudo la raíz y la mentalidad de una cultura. De ahí que hayamos preferido estos dos temas para encauzar un pensamiento que tiende a derramarse en preocupaciones muy diversas.*

*Esta obra está restringida al siglo XX. La limitación podría justificarse como mero acto convencional, pero existen otras razones que la*

*fundamentan. Hay muy pocos escritos auténticamente filosóficos en los siglos anteriores. Apremiada por otras necesidades más urgentes, la América latina no se aboca seriamente al estudio de los problemas filosóficos hasta comienzos de nuestro siglo.*

*Debido a las limitaciones temáticas han quedado fuera pensadores de gran jerarquía. A una presentación general y deshilvanada, aunque más amplia, hemos preferido una selección centrada en dos cuestiones fundamentales y concretas que dan unidad a la obra. Por otra parte, a través de los dos temas escogidos, se logra una idea abarcadora de la filosofía latinoamericana sin caer en la superficialidad.*

*La representatividad y significación de los autores han sido los criterios fundamentales para escogerlos. Representatividad dentro de las direcciones fundamentales y, en cada caso, calidad de la obra teórica. De cada autor elegido hubo que descartar páginas sin piedad, dadas las restricciones de espacio. No es esta tarea fácil ni agradable. Las trescientas páginas de la* Antología *fueron extraídas de varios millares que hemos leído por diversos motivos durante varios años. La selección es, pues, el producto de una larga experiencia.*

*La obra está dividida en dos partes, precedidas de una introducción sobre la filosofía latinoamericana contemporánea. Cada parte lleva una introducción que presenta el problema, expone las respuestas predominantes en nuestro medio y resume el pensamiento de los filósofos escogidos. Cada uno de ellos, a su vez, va precedido de una presentación. Se agrega una bibliografía general, por países y referente a cada filósofo incluido. La bibliografía aspira a servir, a un mismo tiempo, de información y guía; de ahí que se hayan excluido muchos escritos.*

*Al final de las introducciones y presentaciones se incluyen las iniciales del responsable directo. Los autores y los textos fueron escogidos de común acuerdo, después de una cuidadosa selección que comenzó siendo muy amplia y tuvo que restringirse por razones de espacio.*

*Los textos siguen el orden de presentación de las introducciones. Sólo en el caso de Varona se introdujeron cambios en la ortografía. Los títulos agregados van entre* [ ] *y se suprimieron las notas al pie de página que había en los originales.*

*Muchas son las instituciones y personas que nos han prestado valiosa ayuda en la preparación de la obra. A todas ellas les reiteramos nuestro profundo agradecimiento. Mención especial merecen los autores y las editoriales que generosamente nos permitieron reproducir*

*los textos. Cinco de los primeros, Amoroso Lima, Derisi, García Máynez, Miró Quesada y Reale, revisaron sus respectivas presentaciones. También deseamos agradecer en particular a la señora Josefina B. de Frondizi por la ayuda que nos prestó desde un comienzo y por la ulterior preparación de los manuscritos para la imprenta y la corrección de las pruebas.*

*R. F.*
*J. G.*

INTRODUCCIÓN

# LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX

Gran parte de la filosofía latinoamericana contemporánea tiene su origen en la reacción contra el positivismo.

Después de la escolástica, el positivismo es el movimiento filosófico más extendido y arraigado que haya tenido nuestra América. Su difusión se debe a que llegó en un momento propicio con características que respondían a las necesidades de la época. Nos referimos a la doctrina del filósofo francés Augusto Comte (1798-1857). Comte aspiraba lograr un saber riguroso sobre el hombre individual y social, basado en la experiencia y la razón, y que sirviera de instrumento para solucionar los problemas sociales del medio. Para alcanzar ese objetivo, intentó trasladar al ámbito humano los métodos, criterios de verdad y rigor conceptual que habían dado excelentes frutos en las ciencias naturales. Acuñó el término 'sociología' para designar la nueva ciencia de lo social y comenzó a desarrollarla cuidadosamente. Sostuvo que las ciencias tenían una unidad irrenunciable y las ordenó jerárquicamente según el grado de matematización que admitían, y que iba de la física a la sociología. Esta última, la más nueva y compleja de las ciencias, requería mucha labor de investigación empírica antes de que sus hallazgos pudieran reducirse a leyes enunciables matemáticamente.

No era un mero afán de conocimiento lo que inspiraba a Comte. El saber estaba al servicio de la acción; debía servir de guía para solucionar los problemas concretos. Este aspecto quizá sea uno de los más cautivantes para los latinoamericanos, deseosos como estaban de superar la anarquía, erradicar la miseria y la enfermedad y poner a los respectivos países en la senda del progreso.

Pero ésta no es la única causa de la difusión que adquirió el positivismo entre nosotros. Hay también razones de tipo estrictamente

cultural, teórico. La América latina se había formado en la escolástica y las ciencias del hombre ofrecían un panorama lamentable; predominaban la vaguedad conceptual y terminológica, la especulación incontrolada y el dogmatismo infundado y retrógrado. Llegaba ahora una doctrina basada en la experiencia, con rigor lógico, que iniciaba el estudio por donde correspondía y ofrecía la seguridad de un progreso constante, pues se basaba en un conocimiento probado. No más teorías, especulaciones e intentos frustrados. Se había encontrado, al fin, un camino seguro que conducía, aunque con gran esfuerzo, a la solución paulatina de nuestros problemas crónicos.

Por otra parte, el positivismo venía cabalgando sobre el prestigio de la ciencia. Era natural que el prestigio científico se transfiriera al positivismo, pues éste proponía el uso exclusivo de los métodos usados por la ciencia. Se creyó que se iniciaba una nueva era en la que el estudio científico permitiría encontrar las causas de los males sociales y eliminarlos, como comenzaba a hacerlo la medicina con las epidemias endémicas.

La ley de los tres estadios de Comte cautivó también a muchos. El filósofo francés sostiene que la humanidad pasó por tres estadios: teológico, metafísico y científico o positivo. En el teológico la interpretación de la realidad se basa en prejuicios y supersticiones. El estadio metafísico está dominado por la especulación; se ignoran los hechos o no se les presta la debida atención. Finalmente, en el positivo se sustituye la especulación por la comprobación de los hechos y su rigurosa interpretación: el conocimiento tiene su fundamento en la experiencia.

Los pensadores latinoamericanos aplicaron esa ley a la historia de sus propios países y creyeron comprobar que los hechos se ajustaban a la doctrina. Un ejemplo de esta actitud es la *Oración Cívica*, pronunciada por el positivista mexicano Gabino Barreda en Guanajuato (1867), donde cita y aplica las ideas de Comte. Con tal motivo, el Presidente Benito Juárez le nombra miembro de la comisión que redacta la ley aprobada el 2 de diciembre de 1967 que organizó la educación mexicana. La circunstancia de que otro gran maestro, Justo Sierra, haya sucedido a Barreda en la aplicación del positivismo a la educación explica la fuerza que adquirió esta doctrina y su perduración hasta la caída del dictador Porfirio Díaz en 1911. El positivismo había sido la filosofía oficial durante los veintisiete años de dictadura del General Díaz, quien gobernó guiado por las ideas de «orden y progreso» del lema de Comte.

El caos y el atraso que habían reinado en algunos países latino-

americanos explica que dichas ideas cautivaran a muchos pensadores y políticos.

Una notable influencia adquirió el positivismo también en Brasil, donde se incorporó el lema positivista «Orden y progreso» a la bandera brasileña y a la actitud de sus hombres de gobierno.

El positivismo tuvo gran influencia en la educación argentina con la «Escuela de Paraná» (Scalabrini, Ferreira, Herrera, etc.), además del prestigio que le dio la figura tesonera de José Ingenieros con sus escritos, la *Revista de Filosofía* y la Editorial *Cultura Argentina.*

Como es natural, en cada país el positivismo tuvo una modalidad distinta. Las ideas adquieren nueva vida al cruzar el Atlántico y se desarrollan según la ecología sociocultural de cada país. Por otra parte, el positivismo latinoamericano se nutrió principalmente en dos vertientes: Comte y Herbert Spencer (1820-1903). Este último, propulsor del evolucionismo, fue considerado positivista en Hispanoamérica, como ocurrió más tarde con J. S. Mill. Eran dos mentalidades muy distintas —uno francés y el otro inglés— y según predominaran las ideas de uno u otro, el positivismo adquiría una fisonomía diversa. En términos generales puede afirmarse que las ideas de Comte tuvieron mayor peso en Brasil, México y Chile, mientras que Spencer influyó más en Argentina, Uruguay y Cuba. En algunas ocasiones varió la influencia dentro del propio país por razones políticas, como en Cuba, donde Varona rechaza las ideas de Comte porque no favorecen la emancipación del país y se inclina por Spencer y su idea de libertad.

A pesar de estas y muchas otras diferencias nacionales que podrían señalarse, se puede hablar del positivismo latinoamericano como una unidad evolutiva donde la influencia de Comte es mayor al principio y la de Spencer en su etapa final. La de J. S. Mill es posterior y de menor efecto.

Debido a la inflexibilidad de las ideas y a la actitud reaccionaria de Comte en su etapa final, cuando funda la «religión de la humanidad» y aprueba en 1851 el *coup d'état* de Napoleón III, el rechazo de Comte es más violento que el suscitado por Spencer.

El positivismo inició su declinación debido a varias causas. De nuevo hay modalidades nacionales que deben tomarse en consideración, y el predominio de una u otra causa varía de país a país. No faltaron causas comunes, pero el trasfondo de la reacción se alimentó en cada caso en un complejo nacional de raíz política, cultural y filosófica, donde no resulta fácil separar un aspecto del otro; sólo puede hablarse de predominio.

La primera causa general es la decepción que sufrieron los intelectuales latinoamericanos, pues la realidad no estuvo a la altura de

las promesas y aspiraciones. Se prometieron y esperaban frutos inmediatos y seguros, y el cambio fue lento y dudoso. Una cosa es indicar los principios generales y criterios que deben aplicarse en el estudio de los problemas sociales, y otra muy distinta desarrollar una forma concreta de conocimiento con efectivo rigor científico y con la posibilidad de aplicarlo a los problemas concretos del país.

La dura realidad aventó muchas ilusiones. Pronto se comprobó que no bastaba desprenderse de los prejuicios tradicionales. El ideal de un conocimiento científico de la realidad social —que se había convertido en un ídolo— comenzó a desmoronarse ante las dificultades, y del optimismo ingenuo inicial se pasó a un pesimismo corrosivo.

El propio Comte no satisfizo las expectativas que había suscitado y en nuestra América no existían pensadores de su nivel; la mayoría se contentaba con repetir las ideas del maestro sin ser capaz de aplicarlas al medio en que vivía. Una teoría filosófica no puede convertirse en dogma, sino que necesita un permanente aliento creador, y la aplicación a la realidad no es tarea rutinaria y mecánica. La complejidad de los hechos supera los esquemas teóricos.

Otra razón general es el deterioro que sufrió el positivismo de Comte en su propio país. Sin discípulos de jerarquía, pues Littre y Laffite no fueron capaces de construir sobre las ideas del maestro, el positivismo se desangra al morir Comte en 1857. A su vez, aparecen nuevas ideas de tipo crítico en Francia, como las de Boutroux y Bergson, que sirvieron más tarde de apoyo a la insatisfacción latinoamericana.

Uno de los temas donde la insatisfacción caló hondo fue el de la libertad. Aquí se unían razones de índole distinta para repudiar la actitud del positivismo: unas eran filosóficas, otras políticas y no faltaron las de tipo estético.

Al aplicar el principio de causalidad sin distinciones a todo lo existente, el positivismo tuvo que negar la libertad del hombre. La psicología era una ciencia biológica y la supuesta libertad de elección o creación caía bajo el hacha cientificista. En este punto, el argentino José Ingenieros llevó la doctrina positivista a su forma extrema.

Las objeciones teóricas al determinismo adquieren mucha fuerza en el ámbito moral. Nadie puede ser responsable de una acción si está determinada, sostenían muchos críticos del positivismo, formados quizá en la lectura de Kant. Los incendios, huracanes y epidemias no son responsables de las muertes que ocasionan. Los hombres sí somos responsables porque gozamos de libre elección; somos los dueños de nuestras decisiones y por eso merecemos castigo o aplauso. Si la conducta del hombre estuviera determinada por causas o factores

ajenos a su voluntad, no merecería ni premio ni castigo. Por otra parte, perdería sentido el esfuerzo, la lucha contra el pecado, el sacrificio y otras nobles acciones. Es natural que en Hispanoamérica se recibiera con gran entusiasmo las obras de Henri Bergson que refutaban al determinismo y defendían la libertad.

Otra razón del rechazo del determinismo que tuvieron los latinoamericanos era la negación implícita de la creación estética. Por estar dotados de gran sensibilidad estética y capacidad creadora, como lo prueba la presencia de Rubén Darío y tantos otros escritores y artistas, los latinoamericanos no podían aceptar una explicación mecánica del proceso creador. Y muchos repudiaron al positivismo por negar, o ser incapaz de explicar, la creación en el arte, como se advierte en Deustua.

Pero es en el ámbito político donde hay que buscar la razón principal del rechazo del positivismo en relación con la libertad. En unos casos, como en México, porque el positivismo estaba asociado a una dictadura que era derrocada; en otros, como en Cuba, porque aconsejaba el *status quo* colonial frente a la posibilidad de la independencia a que se aspiraba. En todos los países se había sufrido demasiado; primero la opresión española y luego la de los dictadores de turno para estar dispuestos a renunciar a la libertad que se había convertido en una bandera de lucha. Si el positivismo no le, daba cabida, había que abandonarlo.

Alejandro Korn expresa muy bien el estado de ánimo de los hombres de entonces cuando escribe: «No podemos aceptar una filosofía que anonada la personalidad humana, reduce su unidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho a forjar sus valores y sus ideales y le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica.»[1]

A las señaladas puede agregarse una razón teórica que influyó también en el rechazo del positivismo. La distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, que adquirió gran significado gracias a las obras de Windelband, Dilthey, Rickert y otros filósofos germanos, abrió una posibilidad de encerrar al positivismo dentro de su propio fuerte: el ámbito físico y biológico. Surgía, a su vez, una forma nueva de encarar el estudio de los problemas humanos que se caracterizaban, contrariamente al ámbito natural, por el predominio del valor, el propósito, la novedad y la creación. La realidad se escindía en dos y a cada una le correspondía un tipo distinto de conocimiento. La fundamentación de esta forma de conocimiento, tanto del espíritu subje-

[1] *Obras*, vol. 3, pp. 279-80.

tivo como del objetivado o cultura, preocupó mucho a la generación posterior al positivismo; y la distinción entre ambos tipos de ciencia aún perdura. Las ciencias del espíritu se apartaban, así, de la hegemonía positivista e iniciaban un desarrollo independiente.

La insatisfacción y las ideas venidas de Europa fortalecieron la búsqueda de nuevas sendas. Para ello se echó mano a elementos de orden muy diverso, como la experiencia estética, religiosa y los anhelos políticos. Más que la religión, el espíritu de religiosidad desempeñó un papel importante. Y con él, la preocupación metafísica, que el positivismo había vedado. La insatisfacción se vio alentada por filósofos como Boutroux, Bergson, Croce y otros que habían superado al positivismo en Europa y recorrían caminos nuevos.

En cada país la reacción contra el positivismo adquirió una modalidad distinta, pero la insatisfacción fue similar. En México es donde se concreta en primer término y donde tiene una inequívoca modalidad. La dictadura de Porfirio Díaz arrastra en su caída (1911) al positivismo, aunque el terreno estaba ya preparado.

Un grupo de jóvenes que adquirirán más tarde justa fama en el campo de la filosofía y las letras, funda en 1909 el «Ateneo de la Juventud». Ahí se estudia a clásicos (Platón y Kant principalmente) y a contemporáneos alejados del positivismo: Bergson y Croce. Nietzsche y Schopenhauer ejercen también su influencia contraria a la estrechez cientificista del positivismo. A las lecturas le siguen las conferencias donde se enjuicia la doctrina positivista y se adelantan en esbozo las nuevas ideas. De todo el grupo, dos hombres se destacan en el campo filosófico: Antonio Caso y José Vasconcelos, ambos incluidos en esta *Antología.*

En Argentina la lucha contra el positivismo adquirió matices distintos. En primer lugar, no hubo ningún hecho político que influyera. En segundo término, el positivismo había realizado una buena tarea en materia educativa y tenía en el campo científico-filosófico una personalidad de gran relieve: José Ingenieros.

Dos figuras son las más sobresalientes en la lucha contra el positivismo en Argentina: Korn y Alberini. Quizá el segundo, menos dotado de capacidad creadora, haya tenido de hecho más influencia que el primero en aventarlo de la enseñanza oficial. Espíritu cáustico, Coriolano Alberini no dio tregua al positivismo en la Universidad de Buenos Aires, donde fue varias veces Decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Korn fue menos agresivo y lo combatió desde una sólida y original posición filosófica. Además de sus escritos, su contribución mayor fue la formación de un grupo de estudiosos con ideas ajenas al positivismo. El propio Francisco Romero, que se había

iniciado en la filosofía con la lectura de Spencer, recibe esta sana influencia de Korn. De ahí que en Argentina, en lugar de polemizar con el positivismo, se lo superó de hecho al forjarse un pensamiento que toma otra orientación.

Reacciones similares se produjeron en los demás países latinoamericanos. La metafísica, tan repudiada por Comte, volvió por sus fueros. En unos casos gracias al renacimiento de las preocupaciones clásicas de la filosofía cristiana; en otros, debido al auge que toma la especulación alemana contemporánea.

## El pensamiento filosófico posterior al positivismo

Pueden señalarse cuatro etapas posteriores al positivismo. En primer término, la llamada de los «fundadores» que enfrentaron la filosofía positivista y, en algunos casos, fueron positivistas y superaron esa doctrina: Deustua, en Perú; Caso y Vasconcelos, en México; Korn, en Argentina; Vaz Ferreira, en Uruguay, y Farias Brito, en Brasil. Apoyados primero en los filósofos franceses (Boutroux, Bergson), y luego en los alemanes (Nietzsche, Husserl, Dilthey, Heidegger, Scheler, Hartmann, Jaspers) y en el filósofo italiano Croce, estos hombres abrieron un nuevo camino al filosofar latinoamericano. No formaron escuela ni se lo propusieron, sino que indicaron rumbos, señalaron actitudes y métodos de trabajo.

La generación siguiente continúa ese mismo impulso, pero se halla libre de la polémica con el positivismo que había influido, por contraste, en la formación de la generación anterior. La figura máxima de este grupo es Francisco Romero. Junto a él se incluyen en la *Antología*, Ramos, Astrada y Amoroso Lima. Esta generación se caracteriza por el vivo interés en los problemas del hombre y por la influencia que sufre del historicismo, la fenomenología y el existencialismo.

La tercera etapa es la de los nacidos alrededor del año 1910. En ellos continúa la influencia preponderante del pensamiento alemán, en algunos casos por haber realizado estudios en este país (García Máynez, Llambías de Azevedo, etc.), en otros por la influencia de los filósofos españoles «trasterrados», como José Gaos y Joaquín Xirau.

Mientras que en la generación anterior sobresalen hombres de formación profesional ajena a la filosofía, especialmente abogados, médicos y un militar, en esta tercera etapa la casi totalidad ha cursado estudios universitarios en filosofía. El cultivo de esta disciplina se torna más profesional y técnico, aunque menos dramático; también resulta más especializado y más responsable. Nadie intenta elaborar

un sistema completo, como el de Vasconcelos con su metafísica, ética, estética, etc. Y en lugar de las grandes obras pretenciosas, surgen las monografías especializadas y se advierte cierta parquedad en las publicaciones, como resultado de una actitud autocrítica. Aumenta, a su vez, el número de cultivadores de la filosofía y el interés en ésta se generaliza al fundarse nuevas Facultades de Filosofía en varias universidades que carecían de ellas, como Tucumán y Córdoba en Argentina, Central de Venezuela, Colombia, Panamá, etc., tendencia que continúa hasta nuestros días.

Larga es la nómina de pensadores que pertenecen a esta generación. Siete de ellos están representados en la *Antología*: García Máynez, Llambías de Azevedo, Derisi, Reale, Ferreira da Silva, Miró Quesada y Frondizi.

La cuarta generación es la que está actualmente en mayor actividad. Todos los representantes de la primera y segunda generación, que figuran en esta *Antología* han fallecido, y dos de la tercera (Llambías de Azevedo y Ferreira da Silva). Los demás continúan una labor que está claramente definida en su obra anterior. Muchos de los hombres de la cuarta generación, en cambio, están buscando su derrotero; su producción principal hay que acreditarla al futuro. De ahí que no se haya incluido a ninguno en la *Antología.*

En esta etapa el esquema se torna más complejo. En primer lugar, porque crece el número de personas que cultivan seriamente la filosofía. Y en segundo término porque hay una mayor diversificación de intereses y corrientes. Si bien se mantienen las preocupaciones tradicionales de inspiración germánica, interesan en mayor medida las doctrinas inglesas y norteamericanas contemporáneas (Whitehead, Russell, C. I. Lewis, R. B. Perry, John Dewey, etc.) que comenzó a introducir Frondizi en 1936 al regresar de Harvard. Con posterioridad, la atención se dirige al positivismo lógico en primer término y luego a la filosofía analítica. Expresión de este interés es la revista *Crítica* que se publica en México y la «Sociedad Argentina de Análisis Filosófico». También se desarrollan serios estudios de filosofía de la ciencia, primero bajo el entusiasmo contagioso de Mario Bunge y luego de otros científicos dedicados a la filosofía. Este período revela un resurgimiento del interés por el marxismo si bien no ha aparecido aún ningún pensador que sobresalga. Las nuevas influencias más notables son las de Jean-Paul Sartre, tanto por su existencialismo como marxismo, Merleau-Ponty y la ya indicada de la escuela analítica.

Estas cuatro etapas se sobreponen en muchos casos porque no se trata de movimientos, sino de individuos que no responden a ningún oleaje, sino a razones personales. Un hombre como Deustua, que

vivió noventa y seis años, atraviesa toda la etapa positivista y llega con ímpetu a la de los creadores. La producción de otros, como Romero, Astrada, Amoroso Lima, les permite cabalgar etapas distintas. En algunos de ellos se advierte, con el tiempo, una evolución o cambio, como en Astrada, que pasa del existencialismo de Heidegger al marxismo y se coloca así en un grupo más cercano al momento actual.

Vano sería intentar resumir las ideas de los pensadores indicados. Por otra parte, los más importantes figuran en esta obra con sus propias palabras, precedidas de una breve presentación para facilitar la comprensión del texto escogido.

En lugar de un resumen preferimos indicar las características principales del filosofar latinoamericano de este siglo, tomado en su totalidad. De nuevo, no todas las notas se aplicarán por igual a todos los filósofos.

La primera se refiere a su origen. Casi todos provienen de las humanidades y aun aquellos de formación biológica revelan su interés por la literatura, pues escriben versos y conocen a fondo las obras clásicas y contemporáneas, como Korn. Ese origen básico humanista les confiere una cualidad y un defecto. La cualidad es la amplitud del interés y el defecto es la falta de fundamento empírico, rigor lógico y precisión conceptual y terminológica. Los filósofos latinoamericanos son, por lo general, buenos escritores (Varona, Korn, Caso, Romero, etc.). Al menos se preocupan por las formas de expresión [2]. Seguimos la tradición de Europa continental y, en época más reciente, la influencia proviene de España (Unamuno y Ortega).

La segunda característica es la preocupación por los problemas políticos y sociales. No se cultiva la filosofía como forma desinteresada de conocimiento, sino como una guía orientadora para la conducta individual y social. Por ello, el estudio no es neutro, sino apasionado, porque una u otra doctrina conduce a estilos de vida distintos. Es el hombre y su propio destino el que está en discusión y resulta difícil mantener la objetividad cuando se juega el significado de la propia vida. El excesivo ingrediente pasional y polémico que tiene la filosofía latinoamericana no se debe, como creen algunos, a que somos muy emotivos, sino al tipo de problema que nos preocupa. El filósofo norteamericano mantiene su serenidad porque estudia problemas técnicos, metodológicos, semánticos, donde no hay lugar para las emociones. La solución, por otra parte, no puede alterar el

[2] Esta característica, juntamente con el sentido político y la intención pedagógica, fue señalada por José Gaos en tres artículos (ver bibliografía). Ellos contienen acertadas observaciones pero, desgraciadamente, no son un ejemplo de buena literatura ni de claridad de expresión.

tipo de vida, como ocurre en el campo científico. En la América latina, por el contrario, hay verdaderas conversiones que cambian la personalidad total del filósofo al alterar su posición frente a problemas fundamentales de la vida.

Esta preocupación por la ética, la política y la filosofía social explica el compromiso que siente el filósofo latinoamericano. No desea interpretar la realidad por un mero afán de conocimiento, sino que va en busca de un modo de conducta para él y sus semejantes. Adquiere así un compromiso con un estilo de vida para su patria, y la teoría va seguida de la acción, que muchas veces, desgraciadamente, debilita la teoría o la convierte en propaganda.

Preocupa menos el aspecto teórico que las consecuencias prácticas que pueda tener la teoría, en particular para la reforma política, social y educativa. Esta tendencia, presente en muchas direcciones, adquiere alto nivel en el caso del positivismo y del marxismo. Es cierto que en los últimos tiempos se cultiva la filosofía por su valor teórico, pero no es menos cierto que la mayor preocupación se dirige hacia temas referentes al comportamiento humano.

Las preocupaciones por los problemas de la vida nacional y el compromiso que siente el filófoso latinoamericano, explican la popularidad que tiene la filosofía en la América latina, en contraste con la actitud esotérica en los Estados Unidos. Los grandes periódicos de Buenos Aires, México, Caracas y otras capitales publican con frecuencia artículos filosóficos y los libros de filosofía se venden en grandes cantidades.

El interés del filósofo, en tanto filósofo por los problemas políticos tiene como contraparte el interés de los políticos por la filosofía. Eduardo Frei, político desde su juventud y Presidente de Chile (1964-70), es un ejemplo elocuente de esta preocupación. En 1940 publicó un libro, *La política y el espíritu*, en el que expone los fundamentos filosóficos de su actividad política. La obra carece de calidad teórica, pues se basa en ideas ajenas (Jacques Maritain). Es significativo, sin embargo, que un político sienta la necesidad de dar base filosófica a su labor. A su juicio la política es una actividad que propugna un estilo de vida que halla su raíz en la filosofía. Lo mismo ocurre con el ex Presidente, Salvador Allende, quien también se preocupó por los fundamentos filosóficos de su reforma social, aunque, desde luego, con una perspectiva distinta por ser marxista. El hecho revela un contraste notable con lo que ocurre en los Estados Unidos; allí, la política, como los negocios, son actividades desligadas de la filosofía. Truman, Eisenhower, Johnson o Nixon seguramente no han perdido una hora de tiempo en buscar los fundamentos filosóficos

de su actividad como políticos o gobernantes. Para entender el sentido de la filosofía latinoamericana es imprescindible reparar en su íntima vinculación con los problemas del medio sociocultural. No es una tarea aislada de la realidad, sino una teoría para una praxis. De ahí que la gente se apasione por una u otra doctrina, pues conducen a formas de comportamiento muy distintas.

Con excepción de las formas tradicionales neotomistas, el marxismo y en algún momento el neokantismo y el existencialismo (Grupo Hiperión) mexicanos, no puede hablarse de escuelas filosóficas. Se trata más bien de pensadores difíciles de clasificar dentro de los casilleros habituales. Por otra parte, no forman escuela y los discípulos no siguen las ideas de sus maestros, sino más bien la actitud moral.

Llama la atención que la América latina, predominantemente católica, haya tenido escasos pensadores de calidad dentro de la interpretación ortodoxa. Los de inspiración cristiana no encajan en los andariveles tradicionales, como ocurre con Alberto Rougés o Antonio Caso, por ejemplo. Quizá la explicación resida en el hecho de que el tomismo, entre nosotros, no es una posición estrictamente filosófica, sino que se halla impregnada de motivaciones confesionales y políticas. De ahí que no se exploren nuevas posibilidades, sino que se busquen argumentos para defender una posición previamente adoptada. Por eso predominan escritos de ataque y defensa y no de indagación teórica despojada de prejuicios.

Lo mismo ocurre con el marxismo, salvo contados casos excepcionales. Es la filosofía política más difundida y, sin embargo, no hay filósofos marxistas de relieve. Para los marxistas latinoamericanos se trata de una doctrina que hay que estudiar, difundir y defender; la indagación crítica pasa a segundo plano. Tanto en el tomismo como en el marxismo, un tono proselitista empaña la calidad teórica.

Ni Santo Tomás ni Marx, desde luego, adoptarían semejante actitud si resucitaran en el momento actual. No repetirían sus doctrinas, como lo hacen sus discípulos, carentes de espíritu crítico y capacidad creadora, sino que elaborarían una nueva teoría que tomara en consideración los grandes hechos históricos y los descubrimientos científicos producidos con posterioridad a su muerte.

Estas dos posiciones son la exageración de una nota frecuente en el pensamiento latinoamericano. La teoría se convierte en dogma al llegar a nuestras playas. Ante ella hay que tomar partido: defenderla o atacarla. De ahí que en los escritos filosóficos predomine una actitud afirmativa y aun dogmática, que no se detiene a dar razones, sino a establecer una posición. Se habla de «ser leal y consecuente» con la doctrina adoptada. Falta, por lo general, espíritu crítico, ca-

pacidad creadora y afán de búsqueda. Parecería que hubiéramos heredado el dogmatismo de los españoles, en quienes la personalidad se demuestra haciendo afirmaciones a rajatabla. Las razones valederas y el fundamento empírico importan menos que el tono afirmativo y el grado de auténtica convicción personal.

En el momento actual la filosofía latinoamericana ha entrado en una etapa de completa normalidad. Se la enseña en la mayoría de las escuelas secundarias y en las principales universidades que cuentan, además, con centros de investigación filosófica; se cultiva por igual la historia de la filosofía y el pensamiento sistemático, se publican revistas especializadas, se efectúan periódicamente congresos nacionales e internacionales, se editan excelentes traducciones comentadas de clásicos y contemporáneos y se publican obras originales de buen nivel internacional. Desde luego. esta actividad no tiene la misma calidad en todos los países. Sobresalen por igual México y Argentina; Haití y los países centroamericanos, con excepción de Costa Rica, son los que tienen el nivel más bajo. En todos, sin embargo, se advierte un notable progreso. No porque produzcan pensadores originales, sino porque la actividad filosófica se ha extendido, afianzado y echado raíces en la cultura y la conciencia nacional. Como se ha superado definitivamente la etapa «heroica» que vivió la filosofía a fines del siglo pasado y principios del actual, es de esperar que los mejores frutos sean los del futuro.

*R. F.*

*Primera Parte*

# EL HOMBRE

INTRODUCCIÓN

# I. LA CUESTION ANTROPOLOGICA

A pesar de que el tema del hombre ha constituido una preocupación constante de la filosofía occidental desde sus comienzos, no es hasta fines del siglo pasado y principios del presente que toma una posición preeminente en la especulación filosófica. Es precisamente la sección de este período que se extiende al siglo XX la que trata de reflejar la Primera Parte de la presente *Antología,* dando una visión general de cómo se incorpora la problemática antropológica entre los filósofos latinoamericanos.

La característica más sobresaliente del tema del hombre tal como se presenta en la América latina es su pluralidad problemática. En contraste con la precisión y limitación con que se plantea el problema del valor (véase la Introducción a la Segunda Parte), que se centra en el conflicto entre el objetivismo y el subjetivismo axiológicos, el tema del hombre se encara en una problemática compleja y multifacética. Los positivistas de principio de siglo se preocupan por una descripción psicológica del hombre en un intento de resolver el problema de la dualidad fenoménica cuerpo-mente (Varona, Ingenieros); los neoescolásticos (Amoroso Lima) concentran sus esfuerzos en la investigación de su esencia universal y eterna; los pensadores que siguen al vitalismo de Bergson (Caso, Vasconcelos, Farias Brito) y las nuevas corrientes germanas (Ramos, Romero, Reale) tratan de plasmar una nueva interpretación de lo intrínsecamente humano; y al mismo tiempo los existencialistas (Astrada, Ferreira da Silva) niegan toda posibilidad de definición esencial, mostrándose partidarios de un humanismo existencial. Este pluralismo no es más que la reflexión del multifacetismo que toma la cuestión en la discusión antropológica europea, de la influencia de la cual la América latina todavía no se ha liberado completamente, y que es, a su vez, producto de la ambigüedad innata en la pregunta que la especulación antropológica trata de responder: ¿Qué es el hombre?

La forma en que se interprete esta pregunta y su contexto determinan hasta cierto punto el carácter de la respuesta que se le dé, pues en ella están latentes cuatro cuestiones diferentes: el problema ontológico de la condición del hombre, el problema metafísico de su esencia, el problema epistemo-lógico de su definición y el problema cosmo-ético de su posición con respecto al resto del universo. Distintas corrientes filosóficas han encauzado sus respectivas respuestas de acuerdo con patrones en parte predeterminados por el contexto conceptual particular en que la pregunta se ha enmarcado. Tanto la escolástica, colonial o contemporánea, como el positivismo latinoamericano, mezcla de naturalismo, comtismo y cientifismo, y las perspectivas más tradicionales han mantenido, aunque por motivos muy diferentes, una perspectiva en que la discusión de la condición ontológica del hombre permanece en el centro de la problemática antropológica. Las corrientes marxista y existencialista, por el contrario, se han entregado en un esfuerzo prolijo, aunque con intenciones negativas, al esclarecimiento del problema metafísico de la esencia del hombre, mientras que el vitalismo de origen francés y el espiritualismo de corte germano, tan populares en nuestro continente, han encaminado sus esfuerzos principales a la reinterpretación del contenido específico que separa al hombre del resto del universo. Finalmente, todos han tomado particular empeño en mostrar las consecuencias cosmo-éticas de sus respectivas soluciones, anunciando la nueva era de un genuino humanismo.

Cabe notar, sin embargo, que a pesar de las preferencias a encarar y contestar la cuestión antropológica en diferentes terrenos, casi todas las corrientes filosóficas han ofrecido alternativas en los otros niveles. Cada una de ellas presenta un campo de investigación más concentrado con incursiones menos profundas y fructíferas en los circundantes. Todas las respuestas contienen, explícita o implícitamente, dimensiones ontológicas, metafísicas, epistemo-lógicas y cosmo-éticas, aunque generalmente una de ellas descuella y domina como centro de gravedad temática.

La capacidad para reconocer la posición de cada uno de estos aspectos del problema humano con respecto a los otros, así como sus interrelaciones y dependencias, nos da el criterio para determinar la originalidad y valor de la contribución de una corriente filosófica o pensador particular a la cuestión antropológica. Cuanto más restringida la temática, más restringida es la contribución y menos valiosa se vuelve la solución ofrecida. Por el contrario, cuanto más se distinguen estos aspectos, notando al mismo tiempo sus relaciones, más profunda e imperecedera es la teoría.

## II. ASPECTOS DE LA CUESTION

El requisito indispensable de toda antropología, como ha notado Frondizi en su Introducción a *El yo como estructura dinámica*[1], es una teoría del yo, o sea, según la terminología adoptada aquí, una solución al problema de la existencia y naturaleza ontológica del núcleo consciente del ser humano. Todos los grandes filósofos se han dado cuenta de la importancia de una ontología del yo, comenzando la discusión antropológica en este punto (Aristóteles, Descartes, Hume, etc.) Cuando preguntamos, ¿qué es el hombre?, nuestra respuesta ha de empezar con un examen del tipo de ser que el hombre es, y en particular aquella realidad que constituye la raíz de su distinción con el resto de la naturaleza: el yo. Esta investigación no tiene por fin separar al hombre del resto de los seres del universo, pues no se busca a este nivel la diferencia específica que lo distingue dentro de un género más amplio. La última pesquisa forma lo que hemos llamado aquí el aspecto epistemo-lógico de la cuestión, al que haremos referencia en breve. Lo que se busca en este nivel es solamente clasificar al hombre y, particularmente, su yo dentro de las categorías ontológicas de la realidad. Se pregunta *si existe* y *cómo existe,* no propiamente *qué es.*

En la América latina el tema del hombre se inicia con este problema y su solución positivista, que en la expresión más cruda considera al yo como un epifenómeno de lo físico. Con el desmoronamiento del positivismo y la reacción vitalo-espiritualista a partir de la segunda década del siglo, se suceden las teorías sobre este particular. En su gran mayoría éstas marcan un retorno parcial a una concepción ontológica autónoma del yo en que se le conceden parte de los atributos que había perdido gracias al cientifismo ochocentista, aunque no se regresa al substancialismo, excepto dentro de la corriente neoescolástica. Las nuevas teorías usan la terminología dinámica de función, actividad y estructura.

Al problema ontológico del hombre le sigue en importancia la investigación de su esencia. Esta cuestión tiene a su vez dos aspectos claramente diferenciables entre sí que imponen exigencias propias a la respuesta que se dé a la pregunta antropológica. Aunque ya no se interpreta el *qué es* del hombre como un *si es* o *cómo es,* sino en el sentido propio de la pregunta que se responde con la definición

[1] Frondizi, *El yo como estructura dinámica*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1970, p. 11.

de la esencia, este *qué es* se desdobla en un momento prolegoménico inicial en que se investiga *si* el hombre *tiene* alguna esencia para después definir e interpretar *cuál es* ésta. El primero corresponde a lo que hemos llamado el aspecto metafísico de la cuestión y el segundo al epistemo-lógico. El problema metafísico es similar al de la condición ontológica del hombre que vimos anteriormente, pero en este caso se refiere a una realidad abstracta y no concreta. Por esto lo llamamos metafísico y no ontológico.

Como es de esperarse, esta cuestión sigue un desarrollo paralelo al de la cuestión ontológica en la historia de la filosofía occidental. Comienza con la perspectiva eminentemente esencialista de los griegos, en que el hombre particular y mutable se subordina a su esencia, universal e inmutable. Esta posición extrema que toma la filosofía occidental en su etapa inicial va degenerando en proporción inversa a la medida en que se cobra conciencia de la realidad de lo concreto, de la existencia. La doctrina que le da el golpe de gracia es la identificación, de origen hegeliano, de la esencia del hombre con su actividad. Gracias a ella es posible concluir que la esencia del hombre no es algo dado, universal e inmutable, sino algo que depende de lo que el hombre hace: lo que el hombre es depende de su actividad. En resumen, el hombre se crea a sí mismo. Sin embargo, en el siglo XIX la identificación hombre-actividad no es total y, por lo tanto, su esencia no queda completamente indeterminada. El *homo faber* del ochocientos tiene una esencia todavía, una esencia sí, incompleta y dependiente de un tipo particular de actividad (el trabajo en Marx, el libido en Freud, etc.), pero de todos modos una esencia. Sólo en el existencialismo del siglo XX se cierra el ciclo de erosión en un inesencialismo radical que niega al hombre toda esencia, identificándolo completamente con su existencia.

Todas estas corrientes llegan y se mezclan en la América latina, llevando el pensamiento del continente ibero hacia una concepción de la esencia antropológica como dinámica, activa. Se antepone el hombre concreto al abstracto y se concibe su esencia como abierta hacia el futuro. Sin embargo, han sido muy pocos pensadores, aun entre los influidos por el existencialismo (quizá Astrada sea el único), que han ido tan lejos como para negarle por completo la esencia al hombre. La tendencia general es de dinamizar la esencia, no de abolirla.

Examinando el problema de *si* el hombre *tiene* esencia llegamos al tercero de los aspectos que forman el núcleo de la cuestión antropológica, donde la pregunta *qué es* se convierte en *cuál es*, señalando propiamente la búsqueda de contenido en la definición del hombre.

Se ha llamado a este aspecto del problema humano la cuestión epistemo-lógica porque contiene a su vez dos aspectos correlativos: el problema propiamente lógico de clasificación a través de género y diferencia que plasma la definición específica del hombre, separándolo de otros seres, y el problema epistémico de la interpretación de tal definición. Por ejemplo, en el caso de aceptar la definición aristotélica del hombre como animal racional, el primer aspecto consiste precisamente en establecer tal definición, mientras que el segundo se refiere a la interpretación de lo que significa la racionalidad que distingue al hombre de sus congéneres, los animales. La solución de esta doble cuestión es la que propiamente resuelve el problema del hombre, aunque sólo lo logra si se han resuelto previamente las dos cuestiones prolegoménicas que la han antecedido aquí. Por esta razón este tercer aspecto de la cuestión ha cobrado especial importancia en la filosofía contemporánea, en menoscabo a veces de los otros. La búsqueda de la diferencia específica que marca lo humano se usó en particular en la América latina como una manera efectiva de combatir la posición cientifista del positivismo corriente durante fines del siglo pasado y principios del presente que reducía el hombre a lo puramente fisiológico, destruyendo toda distinción cualitativa entre lo humano y lo no humano.

La gran mayoría de los filósofos latinoamericanos han concentrado sus esfuerzos antropológicos en este problema, siguiendo el ejemplo de muchos europeos como Scheler (*El puesto del hombre en el cosmos,* 1928) y Cassirer (*Antropología filosófica,* 1944). Debido a esto se han descuidado los problemas ontológicos y metafísicos del hombre con consecuencias funestas para la claridad y valor de algunas teorías antropológicas producidas en nuestro continente.

El descuido no ha sido, sin embargo, la característica del último aspecto de la cuestión humana, el problema de la posición cosmoética del hombre. Todos los pensadores latinoamericanos que han tratado substancialmente la cuestión antropológica han examinado también, con rarísimas excepciones, la posición que ocupa el hombre en el universo y las consecuencias para su vida moral, social y política que se derivan de ella. Esta preocupación es especialmente evidente entre pensadores comprometidos a una ideología práctica, como los marxistas, siendo quizá producto directo de la situación crítica que enfrenta la América latina en el presente siglo.

Este aspecto de la cuestión es sencillamente el problema del humanismo, o sea, la interpretación de lo humano en relación con lo no-humano. La pregunta, ¿qué es el hombre?, se convierte en la perspectiva de esta problemática en *qué lugar* y *qué relación.* La inclu-

sión de los elementos cósmico y teleológico la hace secundaria a la cuestión esencial, que es, en última instancia, la que determinará en mayor o menor grado el cauce que seguirá su respuesta. Si las cuestiones ontológica y metafísica han de ser resueltas antes de la epistemo-lógica y, por lo tanto, mantienen una prioridad formal sobre ella, la cuestión cosmo-ética es su consecuente. Lo que está contenido en la última no es el enmarcamiento onto-metafísico del hombre ni su interpretación definitiva, sino el problema de las consecuencias cosmológicas y éticas de la solución que se dé a tales problemas.

En esto siguen también los latinoamericanos una tendencia de la filosofía occidental, ampliamente ejemplificada en su historia. Por su relevancia inmediata, el filósofo de occidente le ha dado siempre gran importancia a esta cuestión. Los griegos comienzan a tratar efectivamente el problema cuando sitúan al hombre como centro cosmológico y ético del universo. Pero el humanismo clásico no se repite integralmente en la historia de la filosofía occidental, ni siquiera en el Renacimiento. Con la muerte de la cultura griega el hombre deja de ser el centro absoluto del universo para supeditarse en mayor o menor grado a otras realidades. Paralelo al desarrollo que poco a poco desnuda al hombre de sus atributos tradicionales —substancialidad, esencia y razón— se le va privando de su preeminencia cosmológica y ética, hasta tal punto que en el siglo XIX se le niega aún la conciencia moral. Esta se convierte, bajo el cientifismo crudo del positivismo, en una mera ilusión reducible a los instintos interpretados mecánicamente. Lo inadecuado de tal concepción humanística engendra una reacción adversa en el pensamiento europeo, aunque no un retorno completo al humanismo clásico. Este es el momento de crisis y reacción anticientifista en que se inicia el siglo XX en la América latina. Inspirados especialmente por el perspectivismo de Ortega y Gasset y, más tarde, por la corriente existencialista, los filósofos latinoamericanos, al igual que los europeos, se vuelven de nuevo hacia el hombre para reconstituirlo como centro y medida del universo, pero ya no en un sentido absoluto. El regreso a la cosmogonía griega y su ética esencialista es imposible debido a los descubrimientos científicos y filosóficos del siglo pasado y primera mitad del presente. El hombre se convierte, entonces, solamente en el centro relativo del universo; no es el hombre universal que juzga el cosmos, sino el hombre concreto e histórico que se construye su mundo. De centro esencial pasa a ser, en los humanismos contemporáneos más radicales, la condición trascendental de todo. Su centralidad, por lo tanto, es relativa al individuo y eminentemente subjetiva.

## III. ANTROPOLOGIA POSITIVISTA

El pensamiento antropológico latinoamericano se inaugura en el siglo XX dentro de un clima cientifista, el llamado positivismo, que no es sino la denominación común de una actitud filosófica inspirada en elementos tan heterogéneos como el naturalismo evolucionista de Spencer, el positivismo de Comte y el utilitarismo de J. S. Mill, entre otros. La unidad de este positivismo latinoamericano, por lo tanto, es más de perspectiva que de contenido, reduciéndose en última instancia a una actitud que exalta el valor explicativo de la ciencia en detrimento de toda metafísica o disciplina teórica. Todo conocimiento genuino se ha de basar en la experiencia empírica y no en la especulación. Como resultado, el problema del hombre se reduce, dentro de esta perspectiva, al estudio de los fenómenos psíquicos, y la antropología se convierte en psicología empírica asociacionista o biológica.

Hay que notar, por otro lado, la perspicacia filosófica del positivismo al darse cuenta de la importancia fundamental del problema ontológico del hombre. Todo positivista comienza por plantearse el problema de la existencia del yo, problema que resuelve, sin embargo, negativamente en términos fenoménicos. Para el positivista, el yo deja de ser algo existente y substancial para convertirse en un haz de fenómenos que, por su interrelación, coordinación y sucesión, nos dan la ilusión de pertenecer a algo que los sustenta. Este fenomenalismo empirista se usa también para explicar el dualismo de la experiencia humana —sujeto-objeto, mente-cuerpo— que se resuelve, desde esa perspectiva, manteniendo un paralelismo entre estos fenómenos considerados como correlativos, pero irreducibles (Varona), o aceptando un monismo bio-mecanicista en que la dualidad fenomenal se reduce a la unidad real de un substrato enérgico común (Ingenieros).

### Enrique José Varona (1849-1933)

Varona acepta por completo los principios directivos del positivismo. Tanto en «La evolución psicológica» (1879) como en el *Curso de psicología* (1905) aplica con todo rigor el empirismo fenomenalista al hombre.

«La psicología —nos dice en el último texto— estudia los fenómenos mentales.» Todo «cuanto puede ser objeto de nuestra experiencia

se llama fenómeno», pero entre éstos hay algunos que por su inmediatez se distinguen de otros más lejanos. Mientras que «*veo* el movimiento que ejecuta el brazo de otra persona, *veo* y *siento* el movimiento que ejecuta mi brazo». Estos últimos fenómenos, que tengo sólo a través de la experiencia que se verifica en mi cuerpo, constituyen los fenómenos mentales. Los otros se llaman objetivos. La psicología, por lo tanto, se encarga de estudiar los primeros y las demás ciencias, los segundos.

Esta diferencia entre el fenómeno mental y el objetivo lleva a Varona a formular un paralelismo fenomenalista: Es un error reducir lo mental a lo fisiológico, como intentaba la psicología celular de Haeckel, o lo fisiológico a lo mental, como proponían las escuelas filosóficas espiritualistas. El dato ineludible es que hay dos aspectos fenomenales irreducibles que tienen lugar en nuestro cuerpo.

¿Cómo interpretar entonces la unidad del yo? ¿Qué realidad tienen el sujeto y la conciencia? ¿Cómo se explican las características que se le atribuyen tradicionalmente a la persona individual: autonomía, identidad, permanencia, simplicidad, etc.? Según Varona, la conciencia no es más que una colección de fenómenos mentales que nos da «la experiencia inmediata en su forma más clara [3]». Este kaleidoscopio de caprichosas combinaciones fenomenales se nos presenta, sin embargo, con cierta unidad y coordinación gracias a su interacción con el medio que lo rodea. Su unidad es la que tiene un organismo cuando cumple la ley más general del ser: «Retener lo provechoso y repeler lo dañoso con el menor esfuerzo [4]». Estrictamente hablando, entonces, el yo, como entidad separada, no existe.

## José Ingenieros (1877-1925)

El paralelismo varoniano se convierte, desde el punto de vista más cientifista de Ingenieros, en un reduccionismo biológico. En sus *Principios de psicología* (ed. definitiva 1919), Ingenieros subordina la ciencia psicológica a la biológica y ésta a las físico-químicas. Paralelamente, interpreta la función consciente como un tipo particular de función biológica y la biológica como un tipo particular de las funciones puramente mecánicas del mundo inorgánico.

La diferencia entre estos niveles funcionales es cuantitativa y

[2] E. J. Varona, *Curso de psicología*, La Habana, La Moderna Poesía, 2.ª ed., 1921, pp. 1-2.
[3] *Ibid.*, p. 3.
[4] *Ibid.*, p. 563.

extrínseca a los fenómenos que los constituyen. Está basada en las leyes más generales de un fondo energético común que constituye toda la realidad. La característica que distingue al fenómeno consciente del puramente biológico, por consiguiente, se deriva por completo de su relación con otros fenómenos: «En todo ser vivo, el grado de conciencia que acompaña a una sensación recibida depende de la cantidad de las impresiones anteriormente fijadas por la memoria y sistematizadas en tendencias o en hábitos. A un máximum de experiencia corresponde la posibilidad de un máximum de conciencia.»[5]

Dentro de este esquema psicológico el yo individual o personalidad consciente es equivalente a la experiencia psíquica acumulada hasta un momento dado, es decir, a «la suma de experiencia común a cada especie y particular a cada individuo»[6]. Como Varona, Ingenieros le niega toda realidad ontológica al yo, pero yendo más lejos aún lo reduce a «la abstracción de una *cualidad* común a ciertos fenómenos biológicos en determinadas condiciones»[7].

Tanto Varona como Ingenieros comienzan la investigación del hombre con la cuestión fundamental —su condición ontológica—, pero sus respuestas ocluyen toda posibilidad de proseguir la investigación en las áreas metafísica y epistemo-lógica. Si el hombre como yo individual no es nada, es superfluo hablar de su esencia o de la definición e interpretación de ésta. Ambos intentan, sin embargo, una solución al problema cosmo-ético, pero fallan lamentablemente. Los supuestos antropológicos positivistas no permiten la construcción de una ética normativa. Si el hombre no es más que una colección de fenómenos ordenados estrictamente de acuerdo con leyes absolutamente determinadas, su libertad es una ilusión y la ética se convierte en ciencia puramente descriptiva. Ingenieros comprende y acepta explícitamente las consecuencias de su doctrina psicológica: «El término *elegir* está mal empleado y contiene el falso sobreentendido de una entidad que elige: la pretendida elección es, simplemente, *una selección natural* entre las diversas posibilidades, en el sentido más propicio a la conservación de la vida y según el menor esfuerzo.»[8]

[5] J. Ingenieros, *Principios de psicología*. En *Obras completas*, vol. III, Buenos Aires, Ediciones Mar Océano, 1962, p. 143.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibid.*, p. 157.
[8] *Ibid.*, p. 148.

## IV. ANTROPOLOGIA VITALISTA

Estas implicaciones, funestas para la ética, son las que engendran la reacción antipositivista en la América latina. Un grupo de pensadores inspirados principalmente en Bergson comienza a atacar los supuestos del positivismo que destruyen la libertad humana. La preocupación por el problema de la libertad se inicia muy temprano en el siglo xx. Vaz Ferreira comienza a escribir su libro sobre el tema (*Los problemas de la libertad*) en 1903 y lo publica incompleto en 1907. Las primeras críticas acervas las hacen, sin embargo, Alejandro O. Deustua en el Perú y Antonio Caso en México. A éstos siguen Enrique Molina, Alejandro Korn y otros.

Deustua arguye convincentemente en su tratado sobre *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano* (1917-22) que la idea del orden, base del determinismo positivista, es lógicamente posterior a la idea de la libertad y que las dos son necesarias para explicar la historia intelectual del hombre. Para todo cambio de orden es necesaria la libertad y, por consiguiente, el orden está subordinado a ella.

Habiéndose explicitado las limitaciones éticas del positivismo, el pensamiento latinoamericano queda libre para explorar nuevos horizontes filosóficos. En antropología se abandona la preocupación por la condición ontológica de la mente, base de la psicología positivista, para investigar el problema epistemo-lógico del hombre, su definición específica e interpretación. Los pensadores que sientan las bases de la nueva antropología son principalmente Caso y Vasconcelos en México y Farias Brito en el Brasil.

### ANTONIO CASO (1883-1946)

La filosofía del hombre de Caso, según la expone en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919), se puede caracterizar como un personalismo. Lo que distingue al hombre del resto de los seres del universo es la persona. El mundo físico está constituido por cosas, seres sin unidad, eminentemente divisibles. Los individuos forman el mundo orgánico, un grado entitativo superior a la cosa caracterizado por la indivisibilidad, pero todavía inferior al hombre. Es sólo en el último que aparece en la naturaleza el grado superior del espíritu, la persona. Gracias a ella el individuo adquiere

los caracteres de unidad, identidad y continuidad substanciales y se convierte propiamente en hombre. La persona realiza por completo la esencia humana como creadora de valores: «Lo propio del hombre es realizar sucesivamente su esencia, y la esencia de nuestra estirpe es la personalidad creadora de valores.»[9]

Pero el hombre es también individuo. Este dualismo individuo-persona crea el conflicto moral. El individuo es egoísta, interesado en su propia supervivencia biológica y bienestar. La ley que rige su existencia es esencialmente económica: «vida=máximum de provecho con mínimum de esfuerzo»[10]. La persona, por el contrario, existe hacia afuera, tiende a desligarse del interés biológico, escogiendo libremente la ética del desinterés y la caridad. A la ley de la vida opone la del «sacrificio=máximum de esfuerzo con mínimum de provecho»[11]. La expresión máxima de esta actividad libre y desinteresada es el arte.

## José Vasconcelos (1882-1959)

La trilogía casiana «cosa - individuo - persona» se presenta como «onda cuántica-molécula-célula-persona» en la *Todología* (1952) de Vasconcelos. Su significado es completamente diferente, sin embargo. Cada uno de estos elementos representa, en el monismo estético de Vasconcleos, una etapa diferente en la lucha continua del Cosmos por mantener su existencia y contener la tendencia a la disolución y dispersión presente en todo ser. La onda cuántica es la primera estructura elemental que contiene el proceso entropológico de disolución universal. La molécula es el segundo esfuerzo cósmico por contener su desintegración. El tercero y cuarto los constituyen sucesivamente la célula y la persona humana. En la última se da el grado máximo de coordinación de lo heterogéneo: la conciencia. Gracias a ésta el hombre refleja y une en sí la multiplicidad heterogénea del universo, convirtiéndose en un verdadero microcosmos.

Y «Yo», «conciencia», «alma» son términos equivalentes para Vasconcelos. La naturaleza de la realidad que representan nos es conocida gracias a su actividad coordinadora, pero su ser «es un abismo

[9] A. Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, en *Antología filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1957, p. 190.
[10] A. Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, Educación Pública, 1943, p. 44.
[11] *Ibid.*, p. 153.

insondable»[12]. Bajo el escrutinio del análisis se nos escapa siempre. Sólo la conocemos por sus efectos.

Tanto Caso como Vasconcelos se preocupan principalmente por la caracterización del hombre en el universo y ambos señalan la personalidad como el elemento constitutivo esencial de lo humano. Para Caso la persona es un centro de actividad libre y desinteresada. Vasconcelos la identifica con la conciencia y la caracteriza como el elemento coordinador del Cosmos. Ambos pensadores, por consiguiente, descuidan hasta cierto punto los problemas ontológico y metafísico del hombre, cosa que no ocurre con Farias Brito, aunque el último los antecede cronológicamente.

## RAIMUNDO DE FARIAS BRITO (1862-1917)

Como en Vasconcelos, la antropología filosófica de Farias Brito constituye sólo un capítulo de un vasto sistema filosófico. Ambos describen la realidad en términos monistas, aunque difieren en el carácter del principio que la constituye. Para Vasconcelos es un fundamento energético que busca pluralizarse armónicamente en un esfuerzo creativo inherente a su naturaleza. Se manifiesta en el átomo u onda cuántica, la molécula, la célula, y en la conciencia personal como voluntad, intelecto y sentimiento. Para Farias Brito, por el contrario, el principio metafísico constitutivo del cosmos es intelectual. Dios, origen de todo, es un pensamiento vivo y el universo su contenido, como nos explica en *O mundo interior* (1914).

Dentro de este sistema, el hombre queda reducido a su dimensión espiritual. El hombre es su alma y su alma es una idea. El cuerpo, por el contrario, no es nada ya que lo material no existe. El problema de la relación entre alma y cuerpo o de la autonomía psicológica del hombre con respecto a su fisiología carece de sentido, por consiguiente. El cuerpo es, en fin de cuentas, producto del alma, la cual lo usa como instrumento.

Tampoco deja lugar Farias Brito para la voluntad personal. La inteligencia, que constituye la naturaleza misma del hombre, lo reconcilia con su origen. La voluntad, por el contrario, producto como es de sus limitaciones, lo enajena del resto del universo, encaminándolo hacia la búsqueda egoísta de su propio bienestar.

[12] J. Vasconcelos, *Todología*. En *Obras completas*, vol. IV, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1961, p. 905. Las ideas propuestas en la *Todología* (1952) no difieren de las propuestas en trabajos publicados a principios de siglo.

## V. ANTROPOLOGIA ESPIRITUALISTA

Una vez rota la hegemonía filosófica positivista gracias a la labor de Deustua, Korn, Caso, Vasconcelos y Farias Brito entre otros, el estudio y adopción de nuevas tendencias filosóficas europeas resulta cosa fácil. En 1916 viene Ortega y Gasset a la América latina por primera vez y con él llega el pensamiento germano contemporáneo. La generación de pensadores que sigue a los «fundadores» se inspira en él y sus mentores: Husserl, Dilthey, Scheler y Hartmann principalmente.

El movimiento de renovación filosófica se inicia con pensadores como Samuel Ramos en México y Francisco Romero en la Argentina. Les siguen Risieri Frondizi y Francisco Miró Quesada, entre otros. En el tema del hombre, Ramos y Romero se preocupan principalmente por la caracterización del hombre en el universo, aunque prestan alguna atención al problema ontológico. Frondizi y Miró Quesada se desarrollan en diferentes direcciones. El primero es el único pensador de esta generación que se plantea en detalle la cuestión ontológica. Miró investiga la cuestión metafísica desde una perspectiva epistémica.

### Samuel Ramos (1897-1959)

Ramos presenta su programa de antropología filosófica en *Hacia un nuevo humanismo* (1940). Su «aspiración es obtener una idea del hombre como totalidad» [13]. Siguiendo a Scheler, rechaza las perspectivas filosóficas que a lo largo de la historia de la filosofía han concebido al hombre parcialmente como razón, voluntad, sentimiento o instinto. Para entender al hombre hay que estudiarlo en su totalidad compleja.

Tomando de Ortega y Gasset la división vitalidad-alma-espíritu, Ramos ve al hombre como una unidad integral de varias capas ontológicas ordenadas jerárquicamente. La capa más baja, la vitalidad, está formada por el conjunto de todas las sensaciones internas. Más adentro está la zona de los sentimientos o alma. Finalmente, en el centro mismo del ser humano se encuentra su espíritu, integrado por

[13] S. Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 49.

la voluntad y el pensamiento. El alma constituye el sujeto y su mundo privado de individualidad. El espíritu, por el contrario, es objetivo y se manifiesta como persona cuando actúa, piensa o siente con plena libertad. En su dimensión personal el hombre cobra conciencia del valor y se constituye a sí mismo en valor. Esto confirma su naturaleza teleológica: «el hombre es un ser que persigue fines valiosos» [14].

Ramos hereda de Caso la noción de que lo humano está esencialmente relacionado con lo axiológico, pero difiere del maestro en la identificación que hace el primero entre la persona y lo humano. El yo individual, a juicio de Ramos, es también esencialmente humano, aunque el hombre no se realiza por completo hasta que adquiere personalidad. En esto su posición se asemeja a la que formularía brillantemente Romero más tarde en su *Teoría del hombre* (1952).

## FRANCISCO ROMERO (1989-1960)

Según Romero, «la dualidad es el hecho constituyente del hombre pleno» [15]. Los elementos de esta dualidad son la intencionalidad y el espíritu. El primero es ya por sí un elemento humano, aunque los animales poseen un rudimento de intencionalidad. Pero el hombre la posee plena y esencialmente. Su «conciencia se organiza como una estructura diferenciada en la cual existe un polo subjetivo que capta objetos y se proyecta activamente sobre ellos» [16]. Este polo subjetivo es el yo individual que, a juicio de Romero, separa al hombre del psiquismo preintencional característico de los animales.

Pero el hombre intencional o yo no es el hombre pleno. Es sólo un «mero hombre». Su humanidad se completa con un segundo elemento: el espíritu. Estructuralmente no hay diferencia entre el hombre intencional y el espiritual. Ambos son hombres y ambos están fundamentados en el par yo-mundo. La diferencia es de dirección. En el primero la dirección es subjetiva, hacia el yo; en el segundo, objetiva. El acto puramente intencional retorna siempre al sujeto; el acto espiritual termina en el objeto.

El hombre intencional forma parte de la naturaleza y se conduce de acuerdo con sus leyes. El hombre espiritual, por el contrario, no es un ente natural. La dirección hacia lo otro marca su rompi-

[14] *Ibid.*, p. 44.
[15] F. Romero, *Teoria del hombre*, Buenos Aires, Losada, 3.ª ed., 1965, p. 193.
[16] *Ibid.*, p. 127.

miento con la naturaleza, dándole la libertad de acción que lo constituye en ente axiológico.

La base metafísica del hombre, como de toda la realidad, la encuentra Romero en la trascendencia. La realidad está formada por cuatro órdenes: lo inorgánico, lo orgánico, la intencionalidad y el espíritu. Cada uno de éstos se basa en el que le precede y fundamenta el que le sigue. Cada uno trasciende su precedente y es trascendido a su vez por su secuente. El hombre, por lo tanto, consiste en una doble trascendencia: como yo intencional trasciende hacia el objeto al que relaciona consigo mismo y como espíritu trasciende hacia el objeto descansando en él. El grado más alto de trascendencia es el espíritu.

La teoría del hombre de Romero es profunda y fructífera. Sin embargo, descuida un problema fundamental de la cuestión humana: la condición ontológica. En el mismo año y colección editorial que Romero publica su obra sale también la *Substancia y función en el problema del yo* de R. Frondizi, obra consagrada precisamente al estudio de tal problema.

## RISIERI FRONDIZI (1910)

Frondizi rechaza las dos soluciones tradicionales al problema de la existencia y naturaleza del yo: la substancialista, que lo hipostatiza en una entidad transempírica, y la atomista, que lo disuelve en una colección de vivencias.

El error básico del substancialismo tradicional originado en Descartes es suponer que toda actividad requiere un sujeto. De ahí que concluyera que el pensar supone algo que piensa. Por otro lado, el error del atomismo empírico de origen humeano tiene por causa lo que Frondizi llama el «sofisma de la reducción»: el postulado metafísico que busca reducir los conjuntos a la realidad de sus elementos. El resultado de ambas perspectivas es desastroso: la substancialista crea una entidad mientras que la atomista destruye el yo.

La solución está, para Frondizi, en el concepto de estructura (*Gestalt*). El yo es la unidad orgánica de las vivencias consideradas como un todo. Las características de inmutabilidad, simplicidad e independencia, que el substancialismo fundamentaba en una entidad transempírica, se convierten en mutabilidad, complejidad y dependencia. Pero al mismo tiempo se evita la reducción atomista del yo a sus componentes. Como unidad estructural, el yo depende de los miembros de su estructura, las vivencias, pero no es reducible a ellas. Gracias a esto es permanente y uno, a pesar de ser mutable y complejo.

### FRANCISCO MIRÓ QUESADA (1918)

Para Miró Quesada la cuestión básica de la antropología filosófica es la metafísica, que enfoca en *El hombre sin teoría* (1959) desde una perspectiva epistemológica: el problema no es la condición de la esencia humana, sino la posibilidad de formular una teoría apropiada sobre ella.

Por un lado es un hecho de la existencia que el hombre no puede vivir sin teoría y que toda teoría sobre el mundo que lo rodea implica una teoría sobre el hombre mismo. Por otro lado, el hombre es una realidad tan compleja que toda teoría sobre sí mismo está destinada al fracaso inevitable. ¿Qué hacer entonces? Una solución es desechar a modificar teorías inaceptables en favor de teorías más verídicas. Pero este procedimiento es insatisfactorio ya que «hagamos lo que hagamos, nuestra teoría sobre nosotros mismos tendrá que terminar como las otras» [17]. El único camino, entonces, es la renuncia a teorizar sobre el hombre. ¿Pero no es esto imposible? ¿No es la teoría necesaria a nuestra vida práctica y aun implícita en nuestro lenguaje?

No necesariamente a juicio de Miró Quesada. Es verdad que el hombre no puede prescindir de la teoría implícita en su lenguaje, pero esta teoría es diferente de la teoría científico-filosófica que elabora el hombre sobre el mundo, la vida y el destino. La primera es primitiva, espontánea, colectiva y prácticamente inconsciente. La segunda, por el contrario, es creada con fines específicos de conocimiento. Es esta última la que debemos abandonar para prestar atención a los hechos, pues las teorías científico-filosóficas dividen a los hombres artificialmente. El verdadero humanismo ha de fundamentarse no en teoría sino en hechos.

## VI. ANTROPOLOGIAS EXISTENCIALISTA Y MARXISTA

El impacto del existencialismo se deja sentir en la América latina a partir de la década del 30. Su influencia es extensa, pero pocos pensadores lo adoptan integralmente. Entre los últimos los más destacados son Carlos Astrada de Argentina y Vicente Ferreira da Silva de Brasil. En la obra del primero se dejan ver las huellas de *Ser y tiempo*

[17] F. Miró Quesada, *El hombre sin teoría*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1959, p. 24.

hasta más o menos 1950, cuando abandona la perspectiva heideggeriana y adopta la marxista. Ferreira da Silva se inspira principalmente en el último Heidegger. Ambos estudian en particular el problema metafísico de la esencia del hombre.

## Carlos Astrada (1894-1970)

En *La revolución existencialista* (1952) Astrada identifica la esencia del hombre con su humanidad histórica. El error de Heidegger consiste, a su juicio, en la ambigüedad latente en su pensamiento, que se debate entre la vieja objetividad ontológica y una trascendencia existencial-histórica.

El hombre, propiamente, no es nada determinado. Su esencia se identifica con su existencia temporal y, por lo tanto, es más una posibilidad que una realidad dada: «El hombre nunca *es*, en el sentido de algo concluso y vaciado en el molde ideal de la meta que se propuso alcanzar, sino un eterno *llegar a ser* suspenso en el esfuerzo en que se proyecta hacia concreciones históricas...» [18] Su misión y naturaleza, nos dice Astrada en terminología orteguiana, es dramática. Se puede remodelar y cambiar porque no es nada definitivo. El hombre no depende de su idea, sino que la idea depende del hombre. Una vez entendida la humanidad como mera posibilidad, el hombre puede desarrollarse libre de limitaciones impuestas por verdades y esencias eternas. Esta es la base del verdadero humanismo centrado en la mismidad del hombre existente. Como en Marx, en quien Astrada se inspira, la única limitación que se impone al hombre la constituye su existencia concreta. Esto no lo condena, sin embargo, al subjetivismo, pues la objetividad del hombre está dada en su historia.

## Vicente Ferreira da Silva (1916-1963)

Este objetivismo histórico característico del marxismo y adoptado por Astrada es precisamente el peor tipo de subjetivismo de acuerdo con Ferreira da Silva. En el artículo «Idéias para um nôvo conceito do homem» (1951) critica a Hegel y Marx por su concepción subjetivista del hombre y la realidad: «... tanto Hegel como Marx son defensores de la auto-representación del hombre y de la fuerza productiva

[18] C. Astrada, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 1963, p. 190.

de la sustancia finita; tanto Hegel como Marx defienden la tesis oriunda de la metafísica de la subjetividad que concibe toda objetividad como un producto de la indefinida fuerza de manipulación del hombre; tanto para Hegel como para Marx, la historia del hombre es la historia del trabajo» [19].

Ferreira da Silva se aprovecha de la ambigüedad presente en el pensamiento de Heidegger señalada por Astrada para subordinar el hombre al Ser. Acepta que el hombre es siempre más que una cosa puesto que es la condición trascendental del ser-cosa. No es un ente dado entre otros entes, sino la condición de todo ente presente, careciendo como resultado de esencia. Su esencia es simplemente su existir y, por lo tanto, lo que el hombre es depende de sus decisiones históricas. Pero esto no implica que el sujeto finito constituya su único factor omnideterminante. La esfera de decisiones humanas que determinan la esencia concreta del hombre forma parte de una esfera superior de decisiones posibles perteneciente al Ser. El hombre está supeditado a una realidad objetiva superior a sí mismo. Y esta realidad no está incondicionalmente vinculada al hombre: «a pesar de la solidaridad preferencial del Ser por el principio humano en la presente época del Ser, no podemos afirmar la universalidad y unidad de este parentesco» [20].

La solución al subjetivismo antropológico de origen hegeliano no es el objetivismo histórico de Marx, sino la vuelta a lo sagrado.

## VII. ANTROPOLOGIA NEOESCOLASTICA

Una de las corrientes filosóficas más vigorosas en la América latina del siglo XX es la neoescolástica. El escolasticismo colonial nunca muere del todo, aunque mantiene sólo una existencia precaria durante el período de hegemonía positivista. Su recuperación comienza a partir de la segunda década del siglo XX, cuando llegan al continente los frutos del pujante movimiento neoescolástico europeo encabezado por Maritain, Garrigou-Lagrange, Gilson y otros. La orientación dominante del movimiento es tomista y sus principales expositores son Octavio N. Derisi en la Argentina, Oswaldo Robles en México y Alceu Amoroso Lima en Brasil, entre otros.

El neoescolasticismo es una de las pocas corrientes filosóficas latinoamericanas que explora la cuestión antropológica en sus cuatro

[19] V. Ferreira da Silva, «Idéias para um nôvo conceito do homem». En *Obras completas*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofía, 1964, p. 270.
[20] *Ibid.*, p. 267.

aspectos fundamentales: ontológico, metafísico, epistemo-lógico y cosmo-ético. La originalidad de las soluciones que ofrece está limitada, sin embargo, por los principios filosóficos tomistas en que se inspira. Solamente en la defensa de la perspectiva, no en las soluciones mismas, nos encontramos con alguna originalidad. Este es el caso de Amoroso Lima y su defensa de la esencia humana.

## Alceu Amoroso Lima (1893)

El error fundamental del humanismo contemporáneo, según explica Amoroso en *Idade, sexo e tempo* (1938), consiste en confundir la condición accidental del hombre con su esencia. El humanismo cristiano, por el contrario, concibe al hombre en su dimensión eterna. Esto no implica que descuide al hombre histórico o moderno. Al concebir al hombre en su aspecto esencial, el humanismo cristiano es capaz de entender más profundamente al hombre en su condición moderna e historicidad. Lo eterno no está opuesto a lo moderno; es solamente superior. El hombre eterno no anula o destruye al moderno, sino que lo completa y explica. El verdadero humanismo, por consiguiente, debe utilizar como modelo la esencia eterna del hombre y no su condición pasajera en la historia.

En *O problema do trabalho* (1946) Amoroso discute dos aspectos esenciales del hombre: el individuo y la persona. Ambos dependen del trabajo, pues el hombre «vive en el trabajo, del trabajo y para el trabajo»[21]. En la medida en que trabaje para sí o para otro, el hombre se hace más individuo o persona. La última realiza por completo su esencia eterna: «El hombre es tanto más hombre cuanto más personalidad tiene.»[22]

J. G.

[21] A. Amoroso Lima, *O problema do trabalho*, en *Obras completas*, vol. XX, Río de Janeiro, Agir, 1956, p. 61.
[22] *Ibid.*, p. 63.

## ENRIQUE JOSE VARONA (1849-1933) *

Cuba produjo algunos pensadores importantes como Félix Varela y José de la Luz y Caballero en el siglo XIX, pero sólo con Varona alcanza el país plena estatura filosófica. En los tres volúmenes que componen la serie *Conferencias filosóficas* (1880-1888), dedicados a la Lógica, Psicología y Moral, respectivamente, Varona expone con su característica claridad y elegancia un programa filosófico inspirado principalmente en el positivismo de Comte, el naturalismo evolucionista de Spencer y el pragmatismo utilitarista de John Stuart Mill. El resultado es ecléctico, de orientación positiva y caracterizado por un escepticismo pesimista que se acentúa al pasar de los años: «... de la cruel experiencia de la vida, la lección más dolorosa es la que nos enseña la inestabilidad radical de cuanto nos circunda. Todo se desmorona, hasta lo que nos parece más sólido: leyes, instituciones, sistemas, creencias. Nada persiste, ni aun la idea» (*Con el eslabón*, 1917-27).

Es precisamente por esta falta de dogmatismo en su perspectiva filosófica junto a su larga labor pedagógica en Cuba, que Francisco Romero incluye a Varona en el grupo de los «fundadores» de la filosofía latinoamericana a pesar de su adhesión al positivismo.

Nace Varona en Camagüey, Cuba, en 1849. Se traslada a La Habana para emprender sus estudios universitarios en la Facultad de

* Las selecciones aparecen en el orden en que se presentan sus autores en la Introducción a la Primera Parte. Así facilitamos la comprensión de la influencia y desarrollo de cada corriente filosófica y de cada filósofo dentro de su contexto ideológico. A los positivistas siguen los vitalistas, espiritualistas y existencialistas. Amoroso Lima es el último, ya que, como representante del neo-escolasticismo, su pensamiento no depende directamente del desarrollo filosófico contemporáneo. Dentro de cada grupo filosófico se ha mantenido un orden cronológico, no basado en fecha de nacimiento, sino en el impacto de las ideas del filósofo en su país o la América latina. Así aparece Farías Brito después de Caso y Vasconcelos en el grupo vitalista, por ejemplo.

Filosofía y Letras, donde obtiene el doctorado. Poco después (1880) comienza su labor docente en la Universidad de La Habana. En 1895 se hace cargo de la dirección de la *Revista de Cuba*, fundada por Cortina, y que Varona editará por diez años bajo el título de *Revista Cubana*. En esta época se ve implicado en el conflicto independentista cubano. Participa al principio en el movimiento autonomista y representa a su provincia en las Cortes españolas, pero, desilusionado con la intransigencia peninsular, se une al movimiento revolucionario organizado por el poeta José Martí. Consolidada la independencia, ocupa importantes cargos políticos (Secretario de Educación, Vicepresidente de la República y otros), desde los que ejerce considerable influencia, especialmente en la organización del sistema educativo cubano. Debido a sus tareas administrativas y nuevos intereses literarios y periodísticos, su producción filosófica sufre considerablemente durante este período. Tanto en su *Curso de psicología* (1905, 1921) como en sus *Nociones de lógica* (1902, 1926), textos de carácter didáctico, reproduce sin alteración substancial ideas elaboradas con anterioridad. El 19 de noviembre de 1933 muere, rodeado del honor y respeto de todos sus compatriotas.

La selección de la conferencia «La evolución psicológica» (1879) que damos aquí expresa la doctrina central de la psicología varoniana, en la que se propone una correlación rigurosa entre el fenómeno mental y el fisiológico, manteniendo, sin embargo, la irreducibilidad del uno al otro. En este marco fenomenalista, la conciencia humana se convierte, como reitera más tarde en el *Curso de psicología* (ed. 1905, p. 556), en un «brillante kaleidoscopio... donde se agrupan para disolverse las más caprichosas combinaciones; cuadro suficientemente coordinado, cuando se observa detenidamente, y se considera la unidad del acto psíquico, según se desprende de la noción primera de un organismo relacionado con su medio».

Hemos escogido el texto ochocentista y no uno que caiga en el siglo XX por el carácter didáctico y falta de originalidad de los últimos. Varona no parece haber cambiado su posición básica en cuanto a la psicología humana después de 1880. Su influencia, sin embargo, se sigue sintiendo en Cuba hasta bien entrado el siglo XX.

J. G.

# LA EVOLUCION PSICOLOGICA *

¿Qué nos dice la evolución sobre la aparición y manifestaciones de la actividad psíquica en la naturaleza? Que esta actividad es un grado mayor de diferenciación orgánica, acompañada de un grado mayor de coordinación interna, a que responde una esfera más amplia de relaciones interno-externas.

A medida que avanzamos en el mundo de los seres organizados, vamos pasando de organismos de extrema simplicidad a organismos más complicados y de sencillísimas relaciones entre los organismos simples y el medio homogéneo en que viven a relaciones más y más variadas entre los organismos diferenciados y su mundo ambiente. La vida psíquica es vida de relación pero no estamos autorizados a concluir que en toda relación de un órgano a un medio hay vida psíquica. La evolución supone que de los primeros fenómenos salen por sucesivas diferencias los segundos; pero la confusión y homogeneidad de los primeros constituyen un estado que los separa —y mucho— de los posteriores.

Sirva esto para evitar una exageración del eminente Haeckel, que pretende encontrar los fenómenos primordiales de la vida psíquica en las unidades orgánica primordiales, en las células. En mi concepto hay aquí una verdadera derogación de la doctrina evolutiva. La irritabilidad y la contractilidad son sin duda los primeros bosquejos de esas propiedades fundamentales que cierran el circuito de un fenómeno psicológico, la excitación y el movimiento voluntario; pero no se han elevado en la escala de la diferenciación, están en los confines de dos campos, aún son demasiado fisiológicos, todavía no son suficientemente psicológicos. ¿Qué les falta? Acentuarse, determinarse. Aquí tenemos organismos unicelulares o policelulares, pero con homogeneidad de tejido: estos organismos homogéneos se relacionan con su medio, pero en virtud de una función tan homogénea como indeterminada: reciben un choque y se contraen. Necesitamos que asciendan en la escala orgánica, que ese tejido se polarice, si se me permite la expresión, en rededor de un centro o de un eje, para que sus funciones de relación empiecen a aumentar y coordinarse.

Desde entonces podemos observar en el reino animal una serie ascendente de organismos, en los cuales a mayor complicación y ordenamiento de su estructura material, presentada en diversos tejidos que componen órganos diversos, corresponde una más complicada y ordenada comunicación con lo exterior, por medio de las funciones de esos órganos. De aquí deducimos que, para un organismo, progresar es relacionarse; que la ley del progreso en los seres vivientes es aumentar, extender y complicar sus relaciones con todo lo que no son ellos.

Ahora bien, ni un solo momento dejamos de comprobar la verdad de esta generalización en la serie zoológica; y podemos inferir que el más eminente en la escala será el que haya llegado al más alto punto de relacionalidad; el que posea órganos más perfectos y ejercitados, y funciones más numerosas y mejor coordinadas para ponerlos en comunicación con mayor número de ob-

* «La evolución psicológica», en *Estudios literarios y filosóficos*, La Habana, La Nueva Principal, 1883, pp. 198-202, 204-216.

jetos. Y también inferiremos legítimamente que la distancia recorrida ha de ser inmensa, y que es necesario descender o ascender por toda la serie, para advertir que las diferencias que separan sus extremos son meras diferencias de grado, que no hay ninguna diferencia de naturaleza.

Es sobre todo muy importante reconocer que cada complicación orgánica aumenta el número de las relaciones de un organismo con su medio, no en una mera progresión aritmética, sino en una verdadera progresión geométrica. Si en la célula primordial pudimos distinguir ya dos modos de relacionarse, la primera diferenciación de un tejido ha de producir, por lo menos, cuatro, y así sucesivamente; si no en todo el rigor matemático, en una aproximación muy atendible. De aquí que los primeros grados de la escala se diferencien relativamente muy poco, ejemplo: los amoebas y protamoebas; y que los últimos grados presenten diferencias casi incalculables, ejemplo: el mono y el hombre.

De esta vida de relación, voy a fijarme, como ya he advertido, en los fenómenos más delicados y más importantes, en aquellos que por su complicación y encadenamiento llevan al último punto el poder de un organismo de estar en comunicación con lo objetivo, aquellos en que, por esta circunstancia, puede decirse que consiste la florescencia de la vida, los fenómenos psicológicos.

Hay un momento en que se desprenden de la masa confusa de las operaciones funcionales; así como se ha diferenciado de la red homogénea de los tejidos primarios el sistema que los representa objetivamente: el sistema nervioso.

Como la índole de estos trabajos no consiente extensos desenvolvimientos, quiero hacer antes de proseguir una declaración importante. La psicología contemporánea no ha resuelto aún de una manera satisfactoria el problema de la transformación de la corriente nerviosa, fenómeno objetivo, en percepción o ideación, fenómeno subjetivo; pero ha puesto fuera de toda duda que estos fenómenos están indisolublemente unidos, que son las dos fases de un solo y mismo fenómeno; por consiguiente, que todo estudio de las actividades anímicas ha de comenzar por el conocimiento del sistema que les sirve de soporte, el aparato nervioso; inclinándose los psicólogos alemanes a dar la preferencia al que Lange ha llamado método somático en psicología, es decir, al estudio de los elementos objetivos del problema. No iré tan lejos, pero no dejaré de utilizar los importantes datos que me ofrece la morfología del sistema nervioso. Y con esto vuelvo a mi punto de partida.

Examinando los comienzos distintos del proceso de este sistema, observaremos que en él se verifica paso a paso la gran ley fisiológica de Milne Edwards, de la división del trabajo orgánico y su correspondiente concentración o centralización. Los más sencillos elementos de que puede componerse un aparato nervioso es lo que llaman los fisiólogos un arco nervioso, a saber, un nervio aferente que va a un centro celular y un nervio eferente que parte de ese centro. El primero transmite la impresión recibida del exterior al centro, y el centro responde con una descarga que va por el segundo a lo exterior. Los más complicados aparatos nerviosos están compuestos de un número casi infinito de estos arcos.

Fijémonos ahora en los datos subjetivos del problema; sobre los cuales derraman viva luz los datos objetivos que hemos acopiado. Desde luego aquí

no nos basta el método de pura observación que hasta el presente hemos empleado; pero procuraré presentar sólo inferencias inductivas que me parezcan suficientemente legitimadas.

He dicho que la vida psíquica, en su más simple expresión, puede reducirse a un modo particular y el más importante de la relación que se establece entre un organismo y su medio. La relación que consiste en responder a una excitación con un movimiento. Lo que llaman los fisiólogos una acción refleja. Esto supone una modificación, un cambio en lo interior del organismo que responde; lo que en los seres superiores llaman los psicólogos el tránsito de un estado de conciencia a otro. Aquí tenemos los elementos primordiales de todo acto psíquico, lo que se encuentra en el fondo de las más altas generalizaciones y de los más imperiosos mandatos de la voluntad. Es claro que en aquellos organismos donde se nos presenta el arco nervioso en su posible sencillez el proceso psíquico no pasa de aquí.

Pero poco a poco vamos viendo que los movimientos responsivos se multiplican y coordinan, que el organismo se relaciona de una manera más variada con su medio. Tenemos, pues, aumento y coordinación visibles de movimientos, en la traslación de un lugar a otro por la natación, en la prehensión de los alimentos, etc. Al mismo tiempo advertimos que esto ocurre en animales cuyos arcos nerviosos van aumentándose y coordinándose. Lícito nos será inferir que aquella parte del fenómeno que escapa a nuestros medios directos de investigación, lo que llamaremos, bajo reserva, estados de conciencia, va también aumentándose y complicándose.

Los órganos que sirven para estas multiplicadas funciones se diferencian también progresivamente; cada diferenciación supone aumento de relaciones. Cuando a la extremidad de los tentáculos de un molusco (el *Buccinum undatum*, por ejemplo), vemos aparecer los ojos, sorprendemos a la naturaleza en el acto de diferenciar dos de los más importantes conductos de la vida de relación. Pronto los encontramos multiplicados y completamente circunscritos a su papel. La impresión externa, que antes corría por un solo canal y en una sola forma, tiene ahora muchos, la sensación primordial de tacto, que supone el acto de conciencia más sencillo, el de distinguirse el ser que la recibe del medio que la produce, se complica con la sensación gustativa, más tarde con la visual, y así sucesivamente. Los movimientos que responden a estos estímulos son a su vez más y más variados; la organización nerviosa más y más complicada; los actos psicológicos han de seguir la misma progresión ascendente.

Esta ordenada trabazón de los movimientos de un animal para relacionarse con su medio, ya en la persecución de su presa, ya en defensa propia, ya en la solicitación de los individuos de distinto sexo, ya al reunirse con individuos de su especie, ya en la construcción de retiros que les son necesarios, ya en la crianza de sus hijos —la cual, como podemos advertir fácilmente, no es otra cosa que la suma y coordinación de los movimientos reflejos—, es lo que constituye, en el lenguaje consagrado de la vieja psicología, el instinto.

De su constancia y fijeza se ha querido sacar argumentos en contra de la doctrina que voy exponiendo. Pero estos caracteres que se presentan sólo en los seres de especie muy inferior, se explican perfectamente por la simplicidad de sus organismos y por las conexiones, en cierto modo poco numerosas, que supone entre el animal y su medio. A medida que estas conexiones aumen-

tan, van desapareciendo esa monotonía y fijeza; que si persisten siempre en los actos primordiales de la vida, donde los ha fijado la herencia, en virtud de la ley de economía, ya no se notan en los actos más diversificados de su existencia; en éstos se ve ya una elección y se traduce un conflicto; hay indicios de una vida psíquica superior.

Porque conviene advertir que el proceso psicológico, como el fisiológico, no desperdicia nada de lo ya adquirido; la acción refleja subsiste, subsiste la acción instintiva, y por encima de ellas aparecerá la acción intelectual con todos sus caracteres; como subsisten el arco nervioso y los centros ganglionares, a pesar de la predominancia del encéfalo.

Necesito insistir en esto: todo ganglio es un centro sensitivo y un centro motor; el cerebro más perfecto es un sistema de centros motores y sensitivos. La operación psíquica más sencilla comprende una sensación y una impulsión: la operación mental más complicada comprende un tejido de percepciones, que se resuelven en una idea, y la resultante de varias impulsiones que forman una volición. Las ramificaciones son múltiples, pero el primitivo tronco con su sencilla división dicotómica persiste. Analizando cuidadosamente el más complicado raciocinio, podemos llegar a las percepciones elementales en que descansa; en el fondo tumultuoso de una pasión podemos descubrir los impulsos que han entrado en conflicto para producir un acto más o menos grave.

Siendo esto así, procediendo la vida psíquica por sucesivas complicaciones, ni más ni menos que la diferenciación del sistema nervioso, comprenderemos que sólo hay diferencias de grado en las manifestaciones anímicas del animal al hombre. Y esta inferencia que podíamos hacer *a priori*, viene a confirmarse por los recientes trabajos de localización llevados a cabo por escrupulosos y peritos experimentadores.

Cada sensación tiene su centro cortical respectivo, donde merced a un cambio molecular se transforma en percepción; así, por ejemplo, la sensación visual en el pliegue curvo, en el hombre, y sus partes homólogas, en los cerebros inferiores; la sensación auditiva en la circunvolución temporosphenoidal superior; la sensación táctil en la región del hipocampo, etc. Ahora bien, estos centros no sólo reciben la impresión externa inmediata, son, como los ha llamado Ferrier, un registro orgánico de todas las percepciones de su clase; registro que, mediante excitaciones determinadas, puede hacer vibrar y reproducir las percepciones extinguidas. He aquí el fundamento fisiológico de la memoria, y no necesitamos más para llegar al conocimiento. ¿Qué es conocer? Asemejar y diferenciar. Conocemos que un color es azul, identificando la sensación actual que me lo presenta a otra anterior, y diferenciándola de cualquier otra producida por distinto color del espectro. Basta esta sencilla operación para adquirir el poder de clasificación y generalización: con las cuales hemos llegado a las regiones superiores de la abstracción. Y si extremáramos el análisis, en las asociaciones necesarias de estos estados de conciencia, correspondientes a las relaciones objetivas de sucesión y coexistencia, veríamos bosquejarse el raciocinio.

Dondequiera, pues, que encontremos los filetes nerviosos terminales-aferentes bastante diferenciados para producir un órgano sensorial distinto, estamos autorizados a inferir la existencia de las funciones elementales del conocimiento; y si vemos que esta disposición morfológica coexiste con un perfeccionamiento general del individuo y una evidente coordinación de los

ganglios a donde van a parar esos filetes, no podremos negar que las actividades psíquicas evolucionan en la misma forma que las estructuras y funciones que acompañan. Igual demostración comportan los centros motores; pero no juzgo necesario, ni oportuno, extenderme más. El orden serial de las manifestaciones anímicas me parece suficientemente indicado.

Hemos visto hasta aquí una serie concordante de hechos objetivos y subjetivos. Es tiempo de aplicarles nuestra piedra de toque. ¿Qué nos dice de ellos la vieja doctrina?, ¿cómo trata de explicarlos la nueva?

Las antiguas escuelas no tienen, ni podían tener una solución uniforme, y muchas ni la apariencia de una solución. La que pretende revestir un carácter más científico, nos fue presentada aquí en forma muy ingeniosa por el señor Orus, cuando nos habló del museo o exposición de todos los modelos conocidos de máquinas de vapor, desde la de Watt hasta las modernas. Esta es la teoría del plan uniforme. Según ella todas las especies han sido creadas por una inteligencia rectriz, siguiendo un plan de sucesivo perfeccionamiento. ¿Qué hay, pues, de extraño, nos pregunta, en que la estructura de los mamíferos sea en sus líneas fundamentales la misma? Pero ésta, como toda explición teleológica, no hace más que disimular especiosamente y aumentar realmente las dificultades. Esa inteligencia, ¿es inmanente a la naturaleza? En este caso necesitamos conocer la ley de evolución en la naturaleza, para conocer los medios que esa inteligencia emplea; y lejos de explicar esta razón suprema la evolución, tiene que ser explicada por ella. ¿Es trascendental?, ¿está fuera de la naturaleza? No hacemos más, entonces, que trasladar la evolución —el plan de sucesivo perfeccionamiento— a la mente divina, donde no podremos ir a estudiarla; es decir, declarar el fenómeno inexplicable, reconocer ante él nuestra impotencia.

Otra explicación consiste en negar la manifiesta comunidad entre las manifestaciones psíquicas del hombre y del animal; declarando que son fenómenos distintos e irreductibles. Con el primer hombre aparece súbitamente la inteligencia; con el último se extinguirá la postrera chispa de conciencia; debajo de él no queda más que el instinto.

¡El instinto! Curioso ejemplo de lo que son y lo que pueden en filosofía las ilusiones verbales. Instrumento sin rival ha sido el lenguaje para el hombre; por él, como veremos más adelante, su poder de abstraer y generalizar no ha tenido límites; pero también ha sido muchas veces indicador falaz, causa de los más extraños espejismos. ¡Cuántos sistemas, cuántos grandiosos edificios no ha visto elevarse la filosofía, sobre el movedizo cimiento de unas cuantas distinciones verbales! Nuestra época tiene una señalada muestra en la filosofía de Hegel. Causa constante de error ha sido la objetivación de nuestras abstracciones. El instinto no es más que una abstracción verbal de sentido puramente negativo, a que hoy se le quiere dar un valor real. Todos los actos claramente psíquicos en el animal, pero que, por aparecer en el animal no podían ser psíquicos, eran instintivos.

Ya veis si esto puede llamarse una explicación. Sin embargo, esta doctrina, por muy distante que parezca de la otra, viene a confluir con ella. Conociendo que con la nueva expresión, instinto, nada dilucidaba, ha resuelto que detrás de la máquina animal está la razón suprema que la dirige. Los actos del animal han de ser inmediatamente referidos a la inteligencia divina. No creáis que exagero, ni que exhumo a placer las causas ocasionales o la armonía preestablecida. Un adversario actual, de los más empeñados, si no de los más

hábiles de la doctrina evolutiva, M. Carrau, acaba de decir estas palabras, que copio textualmente: «Concluyamos, pues, que ciertos animales poseen ideas innatas... Pero ¡qué! ideas innatas suponen una inteligencia: luego la abeja ¿tiene inteligencia?, ¿razón? Estamos muy lejos de pensarlo. Estas ideas geométricas, que *asedian y fascinan* la imaginación de estos insectos, son concebidas, no por ellos, sino por una razón más alta, que se las ha impreso, por decirlo así, como las visiones de un sueño permanente. En este sentido podríamos decir, con Aristóteles y Virgilio, que «hay en las abejas algo de divino». No necesita comentarios.

En resumen, sus explicaciones van todas a perderse en lo sobrenatural, en lo inexplicable. No son más que una confesión vergonzante de impotencia. No la confesión filosófica y necesaria de la limitación de nuestro discurso; sino la que pretende engañarse o engañarnos, dándonos palabras, cuando le exigimos leyes.

Estas leyes, las busca, por lo menos, la teoría evolutiva. Partiendo de la generalización más comprensiva a que se ha elevado la ciencia contemporánea: la conservación cuantitativa de la energía, o sea la transformación de las fuerzas, establece dos corolarios que explican toda la vida orgánica: las leyes de descendencia y de adaptación.

La ley de descendencia se manifiesta en ese *substratum* continuo que constituye la unidad morfológica, por la cual los seres superiores repiten todo el desarrollo evolutivo de los inferiores, y la unidad psíquica, por la cual los actos más complicados de la inteligencia más elevada se resuelven en los actos primarios de las inteligencias rudimentarias. Representa, en la economía universal, lo permanente; y su sanción se encuentra en su necesidad; sin ella no se concibe ni el individuo, ni la especie, ni la variedad. La ley de adaptación es el constante proceso de los organismos, acomodándose a un medio más diversificado, la lucha por la existencia, en sus infinitas formas; cuya sanción estriba en la supervivencia; para venir a eslabonarse con la otra gran ley, por medio de la transmisión hereditaria.

Aquí tenemos la clave de todo el proceso fisiológico y psicológico. Para un organismo lo primordial es *permanecer*, conservarse; y se conserva más el organismo que más se relaciona. Pero en la naturaleza hay un constante trabajo de división y distribución, subordinado a un gran principio de economía, que es la ley del menor esfuerzo. Los órganos y funciones que responden directamente a la conservación del individuo, en lo que tiene esto de más elemental, subsisten una vez adquiridos, no hacen más que perfeccionarse; a su lado van apareciendo los que vienen a auxiliarlos. He aquí por qué las acciones nerviosas y psíquicas de que depende inmediatamente la conservación de la vida, se ejecutan con tal uniformidad y regularidad en toda la serie zoológica; la división y diferenciación hasta lo infinito se encuentran en las funciones que vienen a perfeccionarlas y auxiliarlas.

De donde deducimos lo que ya antes habíamos encontrado por el método de la observación: que a medida que los seres se elevan en la escala orgánica, se ven obligados a relacionarse más y se aumentan por tanto sus funciones de relación.

Tiempo es ya de que vengamos al caso práctico que aquí se debate, y para preparar el cual me he visto obligado a llevar a mis benévolos oyentes por tan arriscados y áridos senderos.

Todo lo dicho prueba claramente que las desemejanzas de funcionalidad, en lo que a la vida psíquica se refiere, podrán aparecer profundas entre el mono antropomorfo y el hombre; pero una legítima inferencia autoriza a asentar que la diferencia es cuantitativa, de ningún modo cualitativa. Hay más en el hombre; pero no hay otra cosa.

En lo que respecta a la estructura del sistema nervioso, ya hemos indicado en dónde diferían.

Una médula espinal, centro de la acción excito-motriz; una médula oblongada, centro de coordinación y complicación de esas mismas acciones; un mesencéfalo, centro coordinador de los movimientos de que depende la locomoción y la expresión de las emociones; un cerebelo, en relación directa con el anterior en cuanto a la funcionalidad, y más en particular centro de la equilibración; unos tálamos ópticos y cuerpos estriados, centros automáticos de la sensación y de la impresión motriz; unos hemisferios, centro de la ideación y de la voluntad; todo eso encontramos en el uno y en el otro. Pero bastaría fijarnos sólo en este último centro, para comprender que se ha verificado allí un progreso de la mayor importancia: el desarrollo de los lóbulos frontales, centros moderadores que intervienen en la ideación motriz, para dar lugar al examen de los motivos; y que proyectan sobre la ideación sensitiva la poderosa luz de la atención, para dar lugar a todo el proceso reflectivo. Estos lóbulos son la gran adquisición morfológica del encéfalo humano; y psicológicamente la base y fundamento de nuestra superioridad intelectual y moral. Su desenvolvimiento embrionario, su imperfecto desarrollo en el idiota, su menor volumen en el hombre de raza inferior y en el criminal congénito, son pruebas objetivas de esta verdad, que la experimentación ha puesto fuera de duda.

Veamos la fase subjetiva. Los tres grados del proceso intelectual, presentación, representación y abstracción: los tres del proceso volicional, conciencia de un placer o de un dolor, deseo y volición, existen en los animales superiores como en el hombre. El acto de ir en solicitud del alimento implica un grado, por inferior que sea, de abstracción; el aprendizaje de ciertos actos, por temor al castigo, demuestra una volición dirigida conscientemente. Todo esto supone ciertos procedimientos lógicos. ¿Dónde radica la diferencia? En el grado de abstracción. Les falta avanzar en la asociación de ciertas coordinaciones tan importantes, que en ellas estriba la inmensa superioridad del hombre sobre el antropoide. El animal puede adquirir la noción de alimento, la noción de peligro, la noción de defensa y abrigo, y todas las que se desprendan de la gama sensacional; pero no puede asociar la noción a un signo, es decir, no puede llevarla al último grado de aislamiento, despojándola de cuanto atraiga una idea de desemejanza, no puede fijar este aspecto suyo importantísimo, para evocarlo y servirse de él cuantas veces le sea necesario; es incapaz de asociar esos signos, y mucho menos puede llegar a poseer signos de signos; en una palabra, no posee, no puede poseer el lenguaje.

El lenguaje es la llave mágica que nos ha abierto los tesoros de la generalización; por él nuestros raciocinios han podido salir de las trabas en que los aprisionaban nociones confusas y mal determinadas, para elevarse a las más sutiles operaciones de la inducción y la deducción; por él la comunicación con nuestros semejantes ha ampliado hasta lo infinito el círculo de nuestras emociones, y el código moral ha podido adquirir esa sencillez y uniformidad que son el secreto de su fuerza; por él las sociedades humanas han

sido las vencedoras en la terrible lucha de las edades sombrías, y las legatarias que han comunicado de una a otra generación los secretos arrancados a la naturaleza, para asegurar la vida, y las concepciones de la imaginación exaltada, para solazar la existencia; por él nuestra especie se ha encontrado enriquecida de tan excelsos dones, tan remota del mundo que hormiguea a sus pies, tan vecina de aquel poder misterioso que sueña a su imagen, que se ha sentido humillada por su origen y ha reclamado orgullosamente un lugar único y aparte en el gran escenario de la naturaleza. ¡Peligrosa ilusión! Descendamos de las alturas donde reinan solitarias las inteligencias soberanas de un Demócrito, un Aristóteles, un Descartes, un Newton, un Hegel, un Spencer, y veremos descender por grados el nivel mental, hasta discrepar bien poco, cuando llega a las últimas razas humanas, del que alcanza en el intelecto de un antropoide.

Esta misma maravillosa facultad del lenguaje, y con ella el grado más alto de la abstracción, falta o se pierde en el afásico; se adquiere lentamente por el infante, y en el mayor número de los seres humanos no excede de ciertos restringidos límites.

Hechos son éstos incuestionables, y podría alegar indefinidamente mi discurso, si adujera una mínima parte de los ejemplos que me fuera fácil traer en su apoyo; pero mi deseo es venir a las conclusiones.

Todas estas pruebas de la semejanza de la funcionalidad psíquica en el hombre y los animales que están inmediatamente después de él, ¿acreditan que el hombre es un animal perfeccionado? Responderé francamente.

Si pedís a la doctrina de la evolución todo lo que en rigor puede dar una hipótesis científica y filosífica, esto es, una interpretación racional del conjunto de hechos sobre que verse; la evolución, a título de hipótesis, os responderá: el hombre es un animal perfeccionado.

Si pedís a la teoría de la evolución lo que sólo puede dar una de esas generalizaciones últimas que se llaman leyes, es decir, la explicación completa de los fenómenos, enlazados por la universal relación de causalidad; si preguntáis a la evolución ¿cómo y de qué manera el animal se ha transformado en el hombre?, la evolución no os responderá.

Pero advertid que esto que ella no os dice aún, no os lo dice ninguna otra teoría; y que lo que ella os explica ya, no os lo explica ninguna otra doctrina.

Planteado estaba desde los albores de la especulación el pavoroso problema de los orígenes; la fantasía estimulada por el sentimiento había tenido ante sí extenso campo para sus movedizas construcciones; sucediéronse unas a otras las teogonías, y las escuelas trascendentalistas se declaran o inconsecuentes o impotentes. A todo lo más que se llega es a sustituir la teología por la teleología, a transformar el milagro anti-natural en ley extra-natural. En esto había empleado la humanidad treinta siglos.

Eliminar el noumeno —entidad— de la producción del fenómeno —realidad—; reducir el problema, baluarte de la metafísica, a los datos de la observación, la experimentación y la inducción, bosquejar, intentar, probar la posibilidad de una *ciencia* de los orígenes, esto ha hecho, esto hace la teoría evolutiva...

## JOSE INGENIEROS (1877-1925)

Ingenieros es la más alta expresión de la doctrina positivista en Argentina y uno de los primeros en la América latina. Ningún otro positivista latinoamericano ofrece una formación científica más seria, un vigor moral más potente ni una producción tan extensa y de elevado nivel. Por otra parte, su talento le permitió superar las limitaciones teóricas del positivismo en sus *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918).

Nació en Buenos Aires el 24 de abril de 1877. Se formó junto a su padre, impresor y refugiado político, dentro de un ambiente de izquierdas; de ahí que haya actuado desde joven en grupos políticos de esa orientación. Se graduó de médico en la Universidad de Buenos Aires a los veintitrés años con una tesis sobre la *Simulación de la locura*. Entonces abandonó la militancia política y se dedicó por entero a la psiquiatría. Dirigió los *Archivos de Criminología* y fue fundador y Director del Instituto de Criminología (1907).

Después de ser docente libre de Neuropatología en la Facultad de Medicina (1802-3) fue designado en 1904 profesor titular de Psicología Experimental en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Reside en Europa de 1911 a 1914, donde estudia, publica con entusiasmo y adquiere merecido prestigio. Al regresar a Buenos Aires funda la *Revista de Filosofía*, una de las más importantes de la América latina, que dirige y en buena parte escribe desde un comienzo (1914) hasta su muerte (1925). Funda también una colección titulada «La cultura argentina» que difunde las obras principales de clásicos nacionales en una época de escasa producción editorial.

Emprende simultáneamente todas estas tareas con madura inteligencia e incansable fervor juvenil.

Invitado por el gobierno francés hizo su tercer viaje a Europa en 1925 y visitó México invitado por el Presidente Calles. Falleció poco después en Buenos Aires el 30 de octubre de ese año.

Su producción es muy amplia. Comprende temas de psicología, criminología, sociología, historia de las ideas y filosofía. Su interés por la filosofía no contraría, sino que prolonga sus intereses científicos, como ocurrió con William James. Un hombre que escribía con fervor incontrolado y espíritu polémico, tenía que ofrecer calidad dispar. De su producción filosófica quedarán las *Proposiciones* antes citadas y *Hacia una moral sin dogmas* (1917), inspirada en las ideas de Emerson. Sus *Principios de Psicología* (1911) es obra importante, aunque la rápida evolución de esta disciplina la ha dejado atrás. La que le dio más renombre entre los jóvenes es *El hombre mediocre* (1913), mezcla de estudio psicológico y alegato ético. Como lo señala en la *Advertencia*, se propuso «estigmatizar las funestas lacras morales que se llaman rutina, hipocresía y servilismo». Este propósito, unido a finos análisis psicológicos y a la fuerza de su estilo, que a veces se torna retórioo, explica la acogida que se dispensó a la obra, que aún hoy se lee en toda hispanoamérica. Ingenieros exalta los ideales y el hombre mediocre se caracteriza justamente por carecer de ellos.

R. F.

## LA FORMACION NATURAL DE LA EXPERIENCIA INDIVIDUAL: LA PERSONALIDAD *

El desarrollo mental de cada hombre está condicionado por la sociedad en que evoluciona: *la experiencia individual se forma en función de la experiencia social.*

Para comprender el mecanismo de las funciones psíquicas del hombre adulto, no basta su estudio comparativo con el de las diversas especies vivas que preceden a la humana en la serie filogenética; la «psicología animal» o «psicología comparada» nos permite comprender cómo ha sido posible alcanzar la evolución mental del hombre considerado como especie. Es necesario conocer de qué manera cada hombre alcanza la plenitud de su desarrollo mental: es decir, cómo se desenvuelven las funciones psíquicas en la evolución ontogenética, desde la vida embrionaria hasta el período adulto y la involución senil. De ellos se ocupa la «psicología individual», en su doble aspecto evolutivo y taxonómico.

Ese desenvolvimiento no podría estudiarse si se prescindiera de un factor importantísimo: *el hombre pertenece a una especie animal sociable, vive en un medio poblado de representaciones psíquicas colectivas; el desarrollo mental de cada individuo tiende a plasmarse en el ambiente mental de la sociedad en que vive. No conocemos al individuo humano sino viviendo en sociedad; la experiencia individual se forma en función de la experiencia social.* La he-

* *Principios de psicología.* En *Obras completas*, tomo III, Buenos Aires, Ediciones Mar Océano, 1962, pp. 112-13, 133-35, 141-42, 148-49, 157-58, 214-17.

rencia que cada hombre recibe al nacer es ya un resumen de la experiencia social: la educación que el individuo adquiere desde su nacimiento es, en toda hora, un producto de su ambiente. La formación ontogenética de las funciones psíquicas sería absolutamente inexplicable sin el conocimiento del medio social en que cada individuo se desenvuelve y a que necesita adaptarse.

Todo hombre es, en suma, un doble representante de su especie y de su medio social.

Siendo la actividad psíquica una función biológica, el hombre, como cualquier otro ser vivo, alcanza un desarrollo mental correspondiente a la estructura de los órganos que desempeñan estas funciones. Morfología y fisiología son inseparables. Desde que los seres vivos diferencian su estructura, especializándola para la asimilación, para la reproducción o para la adaptación al medio, comienzan a producirse en ellos permutas energéticas especiales. Algunas, dirigidas a su crecimiento, se efectúan según determinadas normas morfogenéticas, condicionadas por la herencia; otras representan la función adaptativa del individuo a su medio, desenvolviéndose progresivamente desde la célula que lo origina hasta alcanzar su forma de equilibrio estable, en el estado adulto. La evolución de la estructura morfológica y la evolución de las funciones psíquicas son sincrónicas en el desenvolvimiento del individuo.

La «psicogenia individual» no suele estudiarse en otras especies animales, fuera de la humana. Existe una embriología comparada que nos muestra la correlación entre el desarrollo orgánico de las diversas especies, completando la anatomía comparada; pero no existe una psicogenia comparada que estudie la evolución psíquica individual en las diversas especies animales, completando la psicología comparada. Los naturalistas y psicólogos que estudiaron el desenvolvimiento mental de los animales, fijáronse en las relaciones entre especie y especie, más bien que en el desarrollo mental de cada individuo; esta última ha sido casi siempre accidental, en casos de educación o adiestramiento de animales domesticables.

La «psicogenia individual» en la especie humana ha sido, en cambio, una rama precozmente desarrollada en el tronco común de la psicología. Las necesidades prácticas de la educación han estimulado vigorosamente, en todo tiempo, la observación del desarrollo mental del niño. Recién nacido, aprendiendo a hablar y caminar, contrayendo sus primeros hábitos mentales, adaptándose a las coerciones morales del medio, apto para ingresar en la escuela, adquiriendo en ella los elementos de instrucción sistemática, asomándose a la crisis de la pubertad, abordando la enseñanza secundaria o profesional, mostrando en cada una de sus edades tendencias y aptitudes características, el niño ha sido objeto de infinitas investigaciones y monografías particulares, que nos muestran varias etapas importantes de la psicogenia individual. Esta vasta literatura constituye ya una «psicología infantil», cuyos precursores pueden hallarse entre los filósofos grecolatinos; en los últimos lustros se ha formado una ciencia especial, más técnica, la «psicología pedagógica».

Ese es el capítulo mejor definido de la *ontogenia psíquica*. Pero es necesario tener presente que la evolución mental del hombre se efectúa normalmente desde mucho antes de la edad que interesa a la pedagogía y se continúa hasta el fin de la vida. El hecho es evidente y ha sido estudiado por los alienistas; aparte de las formas psicopáticas propias de ciertas edades (hebefre-

nias, parafrenias sexuales, parálisis general progresiva, demencia senil, etc.), sea cual fuere la forma de afección mental que se observe, se encuentran siempre profundas diferencias clínicas si se comparan sus manifestaciones en el niño, en el joven, en el adulto o en el viejo.

*La variación de las funciones psíquicas es continua desde el nacimiento hasta la muerte.*—Las aptitudes y las actividades mentales difieren a condiciones distintas, que determinan en el conjunto modificaciones incesantes. Comparando, por ejemplo, las funciones psíquicas del adulto y del niño, se encuentra que las del primero son más numerosas y variadas; más perfectas, es decir, más intensas, rápidas y exactas; más complejas, pues implican ricas asociaciones fisiológicas requeridas para los procesos psíquicos de ulterior adquisición.

## LOS RESULTADOS SINTETICOS DE LA EXPERIENCIA INDIVIDUAL

En el curso de la evolución mental del individuo, las funciones psíquicas revisten aspectos sintéticos particulares: los psicólogos suelen confundirlos, sin determinar con exactitud la verdadera significación de cada uno.

La tarea no es, sin embargo, imposible. Podemos probarlo, dando a cada término una significación tan precisa que no se preste a dos interpretaciones; para ello sólo necesitamos olvidar los vocablos equívocos heredados de la escolástica, del cartesianismo y del racionalismo, fuentes de toda la confusión que aún reina en la psicología contemporánea.

1.° La *herencia* es la base que sustenta la formación de la personalidad en un individuo de cualquier especie, inclusive en el hombre. Cada uno recibe al nacer determinadas tendencias biopsíquicas: el patrimonio hereditario representa la mentalidad común a la especie, más las variaciones especiales adquiridas por sus ascendientes directos, raza, sociedad, familia. La herencia psicológica es ya un hecho indiscutido por la psicología contemporánea, prescindiendo de las hipótesis con que se explique su mecanismo.

El *temperamento* es el conjunto de esas tendencias congénitas, anteriores a la experiencia individual. Muchos psicólogos han enmarañado su definición bajo la influencia de prejuicios recibidos de la medicina humoral. Un temperamento es una predisposición inicial para sentir y reaccionar de cierta manera, bajo la influencia de innumerables causas físicas y sociales que actúan sobre el individuo; el predominio de las tendencias afectivas o motrices en la evolución individual es la sencillísima condición que divide a los hombres en temperamentos sensitivos y activos; las demás clasificaciones son secundarias y se fundan en el predominio particular de ciertas tendencias especiales.

Las *tendencias* congénitas determinadas exclusivamente por la herencia, constituyen el «instinto»; son hábitos adquiridos por los ascendientes y transmitidos hereditariamente a la descendencia como orientación potencial de las funciones biopsíquicas. Existen tendencias comunes a todos los individuos de la especie (hábitos adquiridos en la evolución filogenética) y tendencias particulares a los miembros de cada agregado o grupo social (hábitos adquiridos en la evolución sociogenética); las primeras son biológicas, las segundas,

sociales. Ambas se manifiestan por «predisposiciones» biopsíquicas a constituir la experiencia individual en el mismo sentido en que la efectuaron los ascendientes, que adquirieron vías fisiológicas de menor resistencia, correspondientes a sus hábitos.

2.° La *educación*, en su sentido más general, es el proceso continuo de adaptación del temperamento congénito al medio social. La educación del hombre está condicionada por la mentalidad colectiva de la sociedad en que evoluciona.

La *experiencia individual* es el conjunto de reacciones adaptativas de cada individuo a las condiciones particulares del medio en que vive. Es un proceso continuo; todo nuevo fenómeno biopsíquico está condicionado por los precedentes e influye sobre los que le siguen.

Los *hábitos* son adquisiciones determinadas por la representación de experiencias homogéneas en el curso de la evolución individual; su resultado es la constitución de modificaciones estructurales que representan vías de menor resistencia para el ejercicio ulterior de las funciones similares. La memoria es la propiedad biológica que conserva en la materia viva las modificaciones del equilibrio energético necesarias para la adquisición de los hábitos.

3.° La *personalidad individual* es el resultado de las variaciones del temperamento congénito, mediante la educación adquirida. Siendo distintos los temperamentos, las personalidades difieren entre sí: *la desigualdad individual es el primer postulado* de la psicología. Siendo diversa la educación de los individuos, las personalidades varían diferentemente: *la diferenciación individual es el segundo postulado* de la psicología. Siendo incesante la educación de cada uno, la personalidad del mismo individuo varía constantemente y nunca es idéntica en momentos distintos de su evolución: *la variación individual es el tercer postulado* de la psicología.

Creemos haber demostrado que la historia natural de las funciones psíquicas puede constituirse sin recurrir a ninguna hipótesis o principio anterior a la experiencia; la formación de ésta puede seguirse a través de la evolución de las especies, de las sociedades y de los individuos, sin extraviarnos con el uso de términos equívocos, como el «instinto», la «conciencia» y la «inteligencia», propicios a esquivar las dificultades, sin resolverlas. Hemos tratado ampliamente el instinto al estudiar *la formación natural de la experiencia filogenética*. En los capítulos siguientes dilucidaremos la conciencia, estudiando *la formación natural de las funciones psíquicas conscientes*, y luego la inteligencia, estudiando la *formación natural de la función de pensar*.

## CONCLUSIONES *

La formación de la personalidad está condicionada por el medio; la experiencia individual se forma en función de la experiencia social. La personalidad normal, aunque variable, conserva cierta unidad y continuidad desde el nacimiento hasta la muerte. Distínguese en ellas tres períodos: de organización, de perfeccionamiento y de evolución. Las funciones psíquicas individua-

* Resumen del cap. V titulado *Las funciones psíquicas en la evolución de los individuos.*

les no tienen un origen brusco, sino un desarrollo continuo; no aparecen, se forman progresivamente; no entran del exterior al organismo, son producidas por el desenvolvimiento de tendencias hereditarias acumuladas en la experiencia de la especie.

En el fondo primitivo de la personalidad ya constituida subsisten las tendencias e inclinaciones hereditarias que constituyen la «mentalidad de la especie»; en sus formaciones secundarias refléjase la «mentalidad social»; las variaciones adquiridas por el individuo constituyen su «mentalidad individual».

La personalidad individual involuciona en orden inverso de la formación de la experiencia; primero desaparecen sus variaciones originales, luego sus adquisiciones sociales y, finalmente, las tendencias congénitas.

En el desenvolvimiento individual, el desarrollo de las funciones psíquicas es concomitante con el de los órganos encargados de ejercitarlas.

La desigualdad mental entre los individuos es el primer postulado de la psicología. La diferenciación de los individuos según su diversa educación, es el segundo. El tercer postulado es la variación continua de la personalidad individual, que cesa con la muerte.

La herencia constituye el temperamento y se traduce por tendencias. La educación constituye la experiencia individual, representada por hábitos adquiridos. La personalidad es el resultado de las variaciones de la herencia mediante la educación: constituye el carácter y se manifiesta por la conducta.

## CARACTER CONSCIENTE DE ALGUNAS FUNCIONES PSIQUICAS EN LA EXPERIENCIA FILOGENETICA

Entendida la psicología como una simple «historia natural de las funciones psíquicas», las «funciones conscientes» se nos presentan como uno de sus casos particulares.

Hemos definido con precisión el carácter puramente biológico de las funciones psíquicas; ello implica considerar que también las funciones psíquicas conscientes son puramente biológicas.

Dentro de una absoluta unidad de criterio y de método, nos proponemos examinar la adquisición natural del carácter consciente de ciertos fenómenos psíquicos.

Hemos observado las formación de las funciones psíquicas a través de la evolución de las especies y en el curso de la evolución individual. La materia viva, mediante variaciones sucesivas e infinitas, fijadas por la memoria y organizadas en hábitos, va adaptándose incesantemente a las variaciones del medio en que ella misma evoluciona. En el curso de esa adaptación, la materia viva adquiere propiedades estructurales y funciones incesantemente distintas, regidas por las condiciones generales de la energética biológica. De esa manera, en la evolución de las especies se diferencian tejidos y órganos cuyas funciones son adaptativas; entre estas diferenciaciones estructurales encontramos la aparición progresiva de un sistema nervioso, regulador de la adaptación del ser vivo a su medio. A medida que esos órganos y funciones se van perfeccionando aumenta la capacidad de los seres vivos para constituir su experiencia. La memoria y el hábito establecen diferencias entre

las experiencias ya efectuadas y las experiencias nuevas; las primeras encuentran una vía de menor resistencia ya formada y las segundas no; las reacciones adaptativas son más fáciles en el primer caso que en el segundo.

El erróneo lenguaje usual de los psicólogos los lleva a decir: *los seres vivos van conociendo las condiciones del medio a que se adaptan.* Ese lenguaje invierte el proceso real, pues presume la existencia previa de la aptitud para conocer, cuya adquisición es progresiva en el curso de la existencia. El enunciado exacto del fenómeno es otro: *los agentes energéticos del medio van determinando en los seres vivos sistemas de reacciones adaptativas, con las cuales se correlacionan todas las experiencias posteriores.*

El resultado de la experiencia es una adaptación progresiva de los seres vivos a la realidad que les rodea. Esto no significa que tengamos implícita en nosotros una facultad de conocer; es la realidad misma la que actúa sobre los seres vivos y determina en ellos *la formación natural de la experiencia.*

De todas las experiencias elementales de la materia viva, la memoria es la esencial para explicarnos la adquisición de la experiencia. Para ello no necesitamos concebir la memoria como una entidad extraordinaria o dotada de misteriosos atributos; eso equivaldría a seguir eludiendo el problema. Nos basta considerar la memoria como el resultado de la propiedad, común en la materia viva, de conservar una modificación estructural (de su equilibrio atómico-molecular) como consecuencia de toda excitación o reacción recibida o efectuada anteriormente. Las modificaciones transitorias de estructura modifican débilmente las propiedades de la materia inorgánica, pero influyen de una manera estable sobre las propiedades de la materia viviente. Todos los seres vivos poseen la propiedad de repetir una operación, ya efectuada en ellos una o varias veces, con más facilidad que si se tratara de una operación nueva. En los «sistemas inorgánicos», la experiencia anterior puede no dejar tendencias que influyan sobre la experiencia futura: no suelen conservar los rastros de su historia; en cambio, ese resultado es general en los «sistemas orgánicos».

El proceso de la memoria lo hemos traducido en términos de energética biológica, mediante dos proposiciones sencillas:

1. Todo ser vivo es excitado por las modificaciones energéticas del medio en que vive, y esas excitaciones determinan en él transformaciones y desprendimientos de energía bajo forma de reacciones.

2. Toda permuta energética modifica la estructura atómico-molecular de la materia viva en que se efectúa; la repetición de permutas energéticas similares determina vías orgánicas de menor resistencia entre los modos de excitación y movimiento requeridos para la incesante adaptación del ser vivo a las variaciones de su medio.

La *experiencia* de un ser vivo, en cada momento de su existencia, hemos podido definirla como el conjunto de modificaciones del equilibrio energético determinadas por las excitaciones y reacciones precedentes. Consideradas en el curso de la evolución de las especies, esas modificaciones constituyen la *experiencia filogenética;* en el curso de la evolución de los grupos sociales, constituyen la *experiencia sociogenética;* en el curso de la evolución individual, la *experiencia ontogenética.*

Al tratar de la filogenia, la sociogenia y la ontogenia de las funciones psíquicas, hemos abordado, en particular, las *relaciones entre la experiencia y la posibilidad del conocimiento consciente* en cada una de esas tres series.

La razón es obvia. Las funciones conscientes no son sino algunas funciones psíquicas caracterizadas por la cualidad de ser referidas a la personalidad del sujeto, es decir, al resultado sistemático de su experiencia en un momento dado.

## SIGNIFICACION BIOLOGICA DE LAS FUNCIONES CONSCIENTES

Desde cualquier punto de vista, la posibilidad de funciones psíquicas conscientes se nos presenta condicionada por la formación natural de la experiencia.

Esa posibilidad, cada vez mayor, representa una variación útil en la lucha por la vida. La experiencia se forma creando vías de menor resistencia para ejercitar las funciones de adaptación; esos hábitos adquiridos establecen diferencias entre las experiencias nuevas y las anteriormente realizadas; las perturbaciones del equilibrio biológico, producidas por unas y otras, son diversas, resultando algunas reacciones adaptativas más fáciles que otras; la tendencia a adaptarse con el menor esfuerzo, es un resultado natural de esa diversidad de circunstancias en el curso de la experiencia.

En el lenguaje habitual se dice que «no puede hablarse de conciencia sino en seres que parecen elegir entre diversos movimientos posibles, en virtud de una noción más o menos confusa de su existencia y del medio exterior. Antes de ello todo podría explicarse de una manera mecánica o bioquímica». Pero no se advierte que el término *elegir* está mal empleado y contiene el falso sobreentendido de una entidad que elige; la pretendida elección es, simplemente, *una selección natural* entre las diversas posibilidades, en el sentido más propicio a la conservación de la vida y según el menor esfuerzo; es decir, siguiendo las vías de menor resistencia formadas en el curso de la experiencia; tendencias hereditarias y hábitos adquiridos.

Lo que suele llamarse *elegir* es un proceso puramente biomecánico y bioquímico, ni más ni menos que el de un reactivo que en una solución compleja «elige» algunos cuerpos para precipitarlos y no propicia a los restantes, siguiendo únicamente las vías de menor resistencia determinadas por la afinidad química. ¿Diremos, acaso, que el reactivo tiene conciencia al elegir los cuerpos que precipita?

La función biológica de la actividad consciente no consiste, pues, en elegir lo que es útil al ser vivo, como sostienen muchos psicólogos. La elección entre los movimientos útiles y los nocivos es una función puramente biológica y no necesita ser consciente; la selección natural determina la supervivencia de los seres que efectúan movimientos útiles a la adaptación y hace sucumbir en la lucha por la vida a los que efectúan movimientos nocivos. Ese perfeccionamiento de la experiencia es la causa de la evolución, mediante la selección natural de las variaciones funcionales adquiridas. A medida que éstas aumentan, es posible una experiencia individual mayor; junto con ésta crece la posibilidad de relacionar una excitación nueva con esa experiencia anterior (es decir, la posibilidad de una experiencia consciente); la continuidad de estas experiencias conscientes particulares hace gradualmente posible la formación de una personalidad consciente.

La actividad consciente es una adquisición útil. Las actividades reflejas y automáticas representan la experiencia ya adaptada a las condiciones anteriores del medio; pero ellas serían insuficientes para las nuevas adaptaciones indispensables a la vida de los individuos, dada la incesante variación del medio. La adaptabilidad a esa variación implica una probabilidad mayor de supervivencia; la consecuencia natural de ese hecho es el perfeccionamiento de esas funciones.

El inaccesible problema del «yo» consciente, concebido otrora como una entidad ajena a la experiencia misma, resulta comprensible y explicable si renunciamos a ver en él la expresión de una «conciencia» inmaterial e inextensa. La «personalidad consciente» es una adquisición natural de los seres vivos en el curso de su experiencia; es el resultado unitario y continuo de un proceso funcional, variable, dinámico, de intensidad oscilatoria, subordinado a las modificaciones de la entera personalidad orgánica y especialmente de los centros nerviosos que sintetizan las funciones del organismo.

La «conciencia» ha perdido su misteriosa sublimidad; es ilegítima la hipótesis de su existencia como realidad psicológica. Por eso la psicología biológica estudia la «personalidad consciente» en general, y se ocupa, en particular, de los «fenómenos conscientes». El mayor progreso de la psicología consistirá en evitar las confusiones que hasta ahora han impedido entenderse acerca de la naturaleza y atributos de la «conciencia». ¿Cómo entenderse acerca de algo que no existe substantivamente? ¿Cómo definir su *realidad*, si ella sólo se nos manifiesta como una *cualidad* de ciertas funciones psíquicas?

Muchos falsos problemas se resolverán por eliminación cuando los psicólogos aprendan a expresarse en términos exactos. Ciertos enigmas de la antigua filosofía quedan aclarados por el solo hecho de plantearlos bien.

## CONCLUSIONES *

La «conciencia» no es una «entidad» inextensa e inmaterial, no es una «facultad» sintetizadora de los fenómenos psicológicos, no es un «epifenómeno» sobrepuesto a los fenómenos fisiológicos, no es una «fuerza directriz o creadora» de la actividad psíquica. La «conciencia», como *realidad*, no existe; sólo puede considerarse como la abstracción de una *cualidad* común a ciertos fenómenos biológicos en determinadas condiciones.

Los antiguos filósofos y los psicólogos contemporáneos suelen designar confusamente como «conciencia» dos clases de procesos funcionales distintos: ciertos *fenómenos particulares conscientes* o «estados de conciencia» (en cuyo caso la «conciencia» es una cualidad extrínseca de los fenómenos y depende de sus relaciones con la experiencia precedente) y la *personalidad consciente* o «conciencia del yo» (en cuyo caso la «conciencia» es una síntesis continua de las experiencias conscientes particulares).

La posibilidad y el grado de actividad consciente están condicionados por la suma de experiencia adquirida por cada especie en el curso de la evolución filogenética. La formación natural de la experiencia es determinada por la sistematización de las variaciones de estructura y función, fijadas en los seres

* Resumen del cap. VI titulado *La formación natural de la personalidad consciente.*

vivos por la memoria, organizadas en hábitos y transmitidas hereditariamente como tendencias instintivas.

El carácter consciente de ciertos fenómenos biológicos depende de sus relaciones con la personalidad consciente (una excitación sólo es sensación relativamente a la experiencia anterior) y está subordinada a particulares condiciones de la actividad cerebral.

En la evolución filogenética y ontogenética, la actividad consciente es útil para las nuevas reacciones adaptativas de los seres vivos a las incesantes variaciones de su medio implicando un perfeccionamiento de la función «biofiláctica» o protectora del organismo.

La «personalidad consciente» es una adquisición progresiva en el curso de la experiencia individual. La continuidad de la experiencia determina la unidad funcional de la personalidad.

## POSICION DE LA PSICOLOGIA EN LA FILOSOFIA

Si en nombres propios pudieran encarnarse dos tendencias y dos métodos, la fórmula actual de la psicología sería: «Ni Wundt ni Bergson». Los exiguos procesos de la psicofísica, cuyos comienzos alimentaron demasiadas ilusiones en los que no advirtieron la forzosa limitación de su horizonte, han provocado el resurgimiento de la especulación espiritualista, más o menos encubierta en el neoidealismo. Al «wundtismo» quiere oponerse el «bergsonismo», sin advertir que ambas posiciones son falsas.

Frente a la estrechez de ciertos experimentalistas y a la vaga especulación de ciertos intuicionistas, afirmamos que la *psicología biológica debe estudiar la formación natural de las funciones psíquicas, asentándose en la más vasta experiencia para construir las hipótesis filosóficas menos inseguras.*

En esas condiciones no usurpará el nombre de ciencia natural y podrá ocupar un puesto entre las otras ciencias, donde su «jerarquía» depende exclusivamente de la amplitud de su experiencia. El conocimiento de la realidad no es la obra exclusiva de ningún método particular y se sobrepone a todas las hipótesis transitorias que colaboran a su desenvolvimiento: dura más que cada una de ellas. Sea cual fuere la posición filosófica adoptada por los experimentalistas y los intuicionistas, la psicología se va constituyendo como una rama nacida en el tronco común de las ciencias biológicas; las funciones psíquicas son un aspecto de las funciones vitales. Al biólogo corresponde analizar las condiciones físico-químicas que determinan en la materia la adquisición de las propiedades y funciones que constituyen la vida; al psicólogo le incumbe examinar cómo se adquieren en el curso de la evolución las funciones psíquicas que viven. Es tan legítimo explicar la «vida» en continuidad de la «materia» como explicar el «pensamiento» en continuidad de la «vida»: la *energética psíquica* es un aspecto de la *energética biológica*, como ésta lo es de la *energética físico-química.*

Las conclusiones generales de la psicología, es decir, las más filosóficas, tienen que asentarse en las conclusiones más generales de la biología. Como ciencia natural carece de finalidad trascendental; no se propone buscar las causas primeras de las funciones que estudia, ni su última esencia o substancia: en ningún momento necesita acudir a hipótesis trascendentales. Para con-

signar los datos adquiridos en los dominios de su experiencia particular, usa el método propio de las ciencias naturales.

No obstante la importancia que le han atribuido los hombres en todo tiempo, bajo la influencia inevitable del antropocentrismo, la psicología no permitirá muy vastas generalizaciones metafísicas en la filosofía del porvenir. Las funciones psíquicas sólo existen en una parte limitada del universo; mientras se ignore la presencia de seres similares en otros cuerpos cósmicos, solamente podemos observarlas en ciertos organismos vivos que habitan la tenue corteza de nuestro planeta. La experiencia psicológica, y sus leyes actuales o posibles, se refieren, pues, a una parte insignificante de los fenómenos del universo y a una mínima porción de los que observamos en los seres vivos. A pesar del culto humano por la «razón», es muy estrecha el área de la realidad universal abarcada por la psicología: su horizonte es breve y su experiencia limitadísima. ¿Cómo podrían sus datos y sus leyes servir de base para una explicación metafísica del universo, siendo los fenómenos psicológicos la última y más complicada etapa en la serie de las manifestaciones de la energía? ¿No es evidente que la psicología es un capítulo, el más interesante para los hombres, si se quiere, pero un simple capítulo, de las ciencias biológicas?

En estas condiciones no es verosímil que la parte permita generalizaciones más vastas que el todo; la psicología ofrece una base menor que la biología para la elaboración de hipótesis metafísicas universales. Toda ciencia general ocupa una jerarquía filosófica más alta que las ciencias particulares subordinadas a ella; los postulados de la biología tienen una jerarquía filosófica superior a los de la botánica, la antropología o la sociología. En este sentido el rango filosófico de la psicología es inferior al de la biología, por ser menos vasta la experiencia de la parte que la del todo.

En cambio, la psicología es una ciencia general respecto a otras disciplinas que eran sus iguales dentro de la filosofía clásica, y que pasarán a ser ciencias particulares en la filosofía del porvenir. La ética, la lógica y la estética son tres vastos capítulos de la psicología genética. La una estudia la formación natural de las costumbres sociales y establece las normas de conducta individual, adaptadas al mudable concepto del Bien; la segunda estudia la formación natural del conocimiento y establece las normas que en el curso de la experiencia van aproximándonos a la Verdad; la tercera estudia la formación natural del sentimiento estético y establece el criterio para desentrañar en la realidad actual su perfección posible: la Belleza.

La limitación precisa del horizonte filosófico de la psicología no implica, en manera alguna, renunciar a *sus* problemas filosóficos particulares, sino plantearlos con exactitud. Su experiencia no puede cimentar una explicación total del universo; puede, en cambio, servir de base a una interpretación general de la función de pensar en todos los seres que piensan. Renunciar a ella no implica una severidad del método científico, sino un temperamento personal del psicólogo. Del experimentador analista puede repetirse lo que escribió Taine el erudito: «Un érudit est un maçon, un philosophe est un architecte; et quand l'architecte, sans nécessité absolue, au lieu d'inventer des méthodes de construction, s'amuse a tailler, non pas une pierre, mais cinquante, c'est que, sous l'habit d'un architecte, il a les goù d'un maçon.» La psicología, como todas las ciencias naturales, exige el concurso de la imaginación para formular sus hipótesis, sin las cuales la observación empírica no puede convertirse en científica, que vale decir organizada y sistemática. Sólo ella permite llegar al cono-

cimiento de principios o leyes generales, e inventar hipótesis legítimas que prolonguen en lo desconocido los resultados de la experiencia.

Por eso la psicología biológica podrá hacer fructuosa la tarea de muchos trabajadores estériles. Dará a los analistas un criterio general y un método; dará a los sintetizadores una base de experiencia cada vez más amplia. Los psicólogos, siguiendo las inclinaciones de su temperamento, tratarán su ramo del saber como observadores y como filósofos, sin que su orientación y su método varíen. Como observadores aumentarán y corregirán los datos de la experiencia, describiendo las manifestaciones de las funciones psíquicas. Como filósofos construirán sus hipótesis fundándose en esos datos, establecerán la leyes más generales de su formación natural, las relacionarán con las leyes de los demás dominios de la experiencia humana, concurriendo a encuadrarlas en una concepción unitaria de la realidad universal.

## CONCLUSIONES *

«La psicología es una ciencia natural que estudia las funciones psíquicas de los seres vivientes.» Ese estudio no está restringido a las funciones conscientes, que son una parte de las psíquicas, ni a las humanas, que son una parte de su larga formación filogenética.

El paralelismo psico-físico no es una hipótesis filosófica sino una actitud provisoria que ha permitido conciliar doctrinas contradictorias para la adopción de un método particular. Es ya innecesario y nocivo, en cuanto impide la formación de doctrinas generales. La insuficiencia del experimentalismo no implica una insuficiencia de los métodos científicos, de los cuales sólo representa un aspecto, y no el más importante dentro del método genético.

El neoidealismo ha restaurado el antiguo espiritualismo adoptando los datos fundamentales de la psicología biológica, sin aceptar sus hipótesis. Afirma la excelencia del método intuitivo en oposición al experimental; concibe la intuición filosófica como una facultad anterior a la experiencia y superior a la formación natural de las hipótesis. En su aplicación a la psicología se resuelve de hecho en una rehabilitación de la introspección y de los antiguos métodos especulativos.

Frente a la estrechez filosófica de ciertos experimentalistas y a la vaga especulación de ciertos intuicionistas, la psicología adoptará el método genético para estudiar la formación natural de las funciones psíquicas, asentándose en la más vasta experiencia para construir hipótesis menos inseguras.

Por su horizonte filosófico, la psicología ocupa un rango inferior al de la biología; pero, a su vez, comprende otras disciplinas filosóficas. Su experiencia no puede cimentar una explicación total del universo, pero sirve de base a una interpretación general de la función de pensar en todos los seres que piensan.

El concepto biológico y el método genético ofrecen a los analistas una orientación general, que hará más fructuosos sus esfuerzos, y a los sintetizadores una base de experiencia cada vez más amplia y segura; marchando con paso distinto por un mismo camino, unos y otros convergerán a explicar las funciones psíquicas dentro de un sistema de hipótesis que abarque todas las manifestaciones de la Naturaleza.

* Resumen del cap. IX titulado *Concepto y definición de la psicología.* Fin de la obra.

## LOS HOMBRES SIN PERSONALIDAD *

La personalidad individual comienza en el punto preciso donde cada uno se diferencia de los demás; en muchos hombres ese punto es simplemente imaginario. Por ese motivo, al clasificar los caracteres humanos, se ha comprendido la necesidad de separar a los que carecen de rasgos característicos: productos adventicios del medio, de las circunstancias, de la educación que se les suministra, de las personas que los tutelan, de las cosas que los rodean. «Indiferentes» ha llamado Ribot a los que viven sin que se advierta su existencia. La sociedad piensa y quiere por ellos. No tienen voz, sino eco. No hay líneas definidas ni en su propia sombra, que es, apenas, una penumbra.

Cruzan el mundo a hurtadillas, temerosos de que alguien pueda reprocharles esa osadía de existir en vano, como contrabandistas de la vida.

Y lo son. Aunque los hombres carecemos de misión trascendental sobre la tierra, en cuya superficie vivimos tan naturalmente como la rosa y el gusano, nuestra vida no es digna de ser vivida sino cuando la ennoblece algún ideal: los más altos placeres son inherentes a proponerse una perfección y perseguirla. Las existencias vegetativas no tienen biografía: en la historia de su sociedad sólo vive el que deja rastros en las cosas o en los espíritus. La vida vale por el uso que de ella hacemos, por las obras que realizamos. No ha vivido más el que cuenta más años, sino el que ha sentido mejor un ideal; las canas denuncian la vejez, pero no dicen cuánta juventud la precedió. La medida social del hombre está en la duración de sus obras: la inmortalidad es el privilegio de quienes las hacen sobrevivientes a los siglos, y por ellas se mide.

El poder que se maneja, los favores que se mendigan, el dinero que se amasa, las dignidades que se consiguen, tienen cierto valor efímero que puede satisfacer los apetitos del que no lleva en sí mismo, en sus virtudes intrínsecas, las fuerzas morales que embellecen y califican la vida; la afirmación de la propia personalidad y la cantidad de hombría puesta en la dignificación de nuestro yo. Vivir es aprender, para ignorar menos; es amar, para vincularnos a una parte mayor de humanidad; es admirar, para compartir las excelencias de la naturaleza y de los hombres; es un esfuerzo por mejorarse, un incesante afán de elevación hasta ideales definidos.

Muchos nacen; pocos viven. Los hombres sin personalidad son innumerables y vegetan moldeados por el medio, como cera fundida en el cuño social.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Podemos recapitular. Considerando a cada individuo con relación a su medio, tres elementos concurren a formar su personalidad: la herencia biológica, la imitación social y la variación individual.

Todos, al nacer, reciben como herencia de la especie los elementos para adquirir una *personalidad específica.*

*El hombre inferior* es un animal humano; en su mentalidad enseñoréanse las tendencias instintivas condensadas por la herencia y que constituyen el «alma de la especie». Su ineptitud para la imitación le impide adaptarse al

* *El hombre mediocre*, Buenos Aires, Losada, 1972, 6.ª ed., pp. 40-41, 48-49, 53-55.

medio social en que vive; su personalidad no se desarrolla hasta el nivel corriente, viviendo por debajo de la moral o de la cultura dominantes, y en muchos casos fuera de la legalidad. Esa insuficiente adaptación determina su incapacidad para pensar como los demás y compartir las rutinas comunes.

Los más, mediante la educación imitativa, copian de las personas que los rodean una *personalidad social* perfectamente adaptada.

El hombre *mediocre* es una sombra proyectada por la sociedad; es por esencia imitativo y está perfectamente adaptado para vivir en rebaño, reflejando las rutinas, prejuicios y dogmatismos reconocidamente útiles para la domesticidad. Así como el inferior hereda el «alma de la especie», el mediocre adquiere el «alma de la sociedad». Su característica es imitar a cuantos le rodean: pensar con cabeza ajena y ser incapaz de formarse ideales propios.

Una minoría, además de imitar la mentalidad social, adquiere variaciones propias, una *personalidad individual*, netamente diferenciada.

El hombre *superior* es un accidente provechoso para la evolución humana. Es original e imaginativo, desadaptándose del medio social en la medida de su propia variación. Esta se sobrepone a atributos hereditarios del «alma de la especie» y a las adquisiciones imitativas del «alma de la sociedad», constituyendo las aristas singulares del «alma individual», que le distinguen dentro de la sociedad. Es precursor de nuevas formas de perfección, piensa mejor que el medio en que vive y puede sobreponer ideales suyos a las rutinas de los demás.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

El mediocre no inventa nada, no crea, no empuja, no rompe, no engendra; pero, en cambio, custodia celosamente la armazón de automatismos, prejuicios y dogmas acumulados durante siglos, defendiendo ese capital común contra la asechanza de los inadaptables. Su rencor a los creadores compénsase por su resistencia a los destructores. Los hombres sin ideales desempeñan en la historia humana el mismo papel que la herencia en la evolución biológica: conservan y transmiten las variaciones útiles para la continuidad del grupo social. Constituyen una fuerza destinada a contrastar el poder disolvente de los inferiores y a contener las anticipaciones atrevidas de los visionarios. La cohesión del conjunto los necesita, como un mosaico bizantino al cemento que lo sostiene. Pero —hay que decirlo— el cemento no es el mosaico.

Su acción sería nula sin el esfuerzo fecundo de los originales, que inventan lo imitado después por ellos. Sin los mediocres no habría estabilidad en las sociedades; pero sin los superiores no puede concebirse el progreso, pues la civilización sería inexplicable en una raza constituida por hombres sin iniciativa. Evolucionar es variar; solamente se varía mediante la invención. Los hombres imitativos limítanse a atesorar las conquistas de los animales: la utilidad del rutinario está subordinada a la existencia del idealista, como la fortuna de los libreros estriba en el ingenio de los escritores.

## PELIGROS SOCIALES DE LA MEDIOCRIDAD

La psicología de los hombres mediocres caracterízase por un riesgo común: la incapacidad de concebir una perfección, de formarse un ideal.

Son rutinarios, honestos y mansos; piensan con la cabeza de los demás, comparten la ajena hipocresía moral y ajustan su carácter a las domesticidades convencionales.

Están fuera de su órbita el ingenio, la virtud y la dignidad, privilegios de los caracteres excelentes; sufren de ellos y los desdeñan. Son ciegos para las auroras; ignoran la quimera del artista, el ensueño del sabio y la pasión del apóstol. Condenados a vegetar, no sospechan que existe el infinito más allá de sus horizontes.

El horror de lo desconocido los ata a mil prejuicios, tornándolos timoratos e indecisos: nada aguijonea su curiosidad; carecen de iniciativa y miran siempre al pasado, como si tuvieran los ojos en la nuca.

Son incapaces de virtud; no la conciben o les exige demasiado esfuerzo. Ningún afán de santidad alborota la sangre en su corazón; a veces no delinquen por cobardía ante el remordimiento.

No vibran a las tensiones más altas de la energía; son fríos, aunque ignoren la serenidad; apáticos sin ser previsores; acomodaticios siempre, nunca equilibrados. No saben estremecerse de escalofrío bajo una tierna caricia, ni abalanzarse de indignación ante una ofensa.

No viven su vida para sí mismos, sino para el fantasma que proyectan en la opinión de sus similares. Carecen de línea; su personalidad se borra como un trazo de carbón bajo el esfumino, hasta desaparecer. Trocan su honor por una prebenda y echan llave a su dignidad por evitarse un peligro; renunciarían a vivir antes que gritar la verdad frente al error de muchos. Su cerebro y su corazón están entorpecidos por igual, como los polos de un imán gastado.

Cuando se arrebañan son peligrosos. La fuerza del número suple a la febledad individual: acomúnanse por millares para oprimir a cuantos desdeñan encadenar su mente con los eslabones de la rutina.

Sustraídos a la curiosidad del sabio por la coraza de su insignificancia, fortifícanse en la cohesión del total; por eso la mediocridad es moralmente peligrosa y su conjunto es nocivo en ciertos momentos de la historia: cuando reina el clima de la mediocridad.

Epocas hay en que el equilibrio social se rompe en su favor. El ambiente tórnase refractario a todo afán de perfección; los ideales se agostan y la dignidad se ausenta; los hombres acomodaticios tienen su primavera florida. Los estados conviértense en mediocracias; la falta de aspiraciones que mantengan alto el nivel de moral y de cultura, ahonda la ciénaga constantemente.

Aunque aislados no merezcan atención, en conjunto constituyen un régimen, representan un sistema especial de intereses inconmovibles. Subvierten la tabla de los valores morales, falseando nombres, desvirtuando conceptos: pensar es un desvarío, la dignidad es irreverencia, es lirismo la justicia, la sinceridad es tontera, la admiración una imprudencia, la pasión ingenuidad, la virtud una estupidez...

## ANTONIO CASO (1883-1946)

Caso y Vasconcelos son las dos figuras máximas de la filosofía mexicana contemporánea. Nacieron con un año de diferencia. Ambos fueron fundadores del «Ateneo de la Juventud», punto de partida del nuevo filosofar en México; en ambos predominó la preocupación metafísica con una solución de raíz cristiana; ambos fueron rectores de la Universidad Nacional de México y a ambos les preocupó intensamente el destino de su patria, al que dedicaron muchas páginas. Hay otras coincidencias, pero las diferencias son también notables, pues se trata de dos tipos distintos de personalidad.

Caso tuvo una sola trayectoria; de ahí que siempre haya sido admirado por sus partidarios y adversarios. La de Vasconcelos fue zigzagueante y sus admiradores de ayer fueron sus mayores críticos en los últimos años de su vida. Caso mantuvo siempre fe en el hombre; en Vasconcelos esa fe variaba según lo que le ocurría a él personalmente. Caso era modesto; Vasconcelos vanidoso, como lo revela su autobiografía. La prosa de Caso es clara; la de Vasconcelos frondosa y enmarañada.

Nació Caso en México, D.F., en 1883, donde murió en 1946. Estudió en la Escuela Nacional Preparatoria y se graduó de abogado en la Escuela de Jurisprudencia. Desde 1907 se dedicó a la docencia y a los treinta años fue Director de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional. Cuando él cultivaba la filosofía se requería vocación auténtica y espíritu de sacrificio; la preocupación del país se derramaba por otros cauces.

Su producción filosófica es extensa y diversa en temas y calidad: quince obras, además de muchos artículos. En algunos libros recoge sus cursos universitarios, conferencias y artículos. En 1915 publica *Filósofos y doctrinas morales*, a la que le siguen otras obras de comentarios de pensadores contemporáneos.

La intensa preocupación por el país lo llevó a escribir varios libros: *Discursos a la nación mexicana* (1922); *México y la ideología nacional* (1924); *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934) y *México, apuntamientos de cultura patria* (1943). Reflexiona, a su vez, sobre la historia y la cultura en dos obras: *El concepto de la historia universal* (1923) y *El concepto de la historia y la filosofía de los valores* (1933), donde además expone su interpretación social del valor. *Los principios de estética* (1925) es también una obra sólida.

Es difícil sintetizar su pensamiento rico, variado, que evolucionó con el tiempo. Su formación se inicia en el positivismo, al que supera bajo la influencia de Boutroux y Bergson. Influyeron también Platón, Kant, Schopenhauer y William James. Si bien estudió a los filósofos alemanes contemporáneos (Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger), no lo desviaron de su posición anterior.

El cauce profundo de su pensamiento se orienta por un espiritualismo metafísico de raíz cristiana y se expresa, principalmente, en su obra *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, publicada en 1916 y ampliada en 1919 y 1943. Concibe ahí al hombre como una realidad espiritual que supera a la naturaleza. Su antropología filosófica va unida a una concepción ética de la vida. El hombre está requerido por diversas actividades. La más baja es la *económica*, instrumental y utilitaria, que se rige por el principio de la eficiencia: «máximo provecho con mínimo de esfuerzo». El *desinterés* representa la segunda etapa de tipo estético; por último se halla la *caridad*, que representa «la experiencia fundamental religiosa y moral» apoyada en el sacrificio y el amor. Se sintetiza en la norma: «Haz al prójimo más de lo que desearías que el prójimo hiciera por ti.»

Si bien dedicó su vida a la filosofía, sostuvo con la palabra y la conducta que el saber más importante es el saber para vivir.

La personalidad de Caso trasciende el ámbito de la filosofía y toda la nación lo respeta y admira. Con razón una de las calles principales de la Ciudad de México lleva el nombre de «Maestro Antonio Caso».

R. F.

## LA VIDA COMO ECONOMIA *

La vida no puede percibirse sin recurrir a la idea de fin. Un organismo implica siempre la subordinación de un conjunto a su objeto; mas no sólo el organismo supone la adaptación de que se trata. Cada órgano, cada aparato

* *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, en *Obras completas*, vol. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, pp. 35, 43-44, 70-72, 95-97, 100, 102, 106.

del organismo, expresa la intrínseca finalidad. El ojo tiene un fin, ver: el oído, un fin propio también, oír; y así sucesivamente. Si se hace abstracción de la idea de fin, el organismo no se explica, porque sólo se explica, recurriendo a a la causa, la causa de los diversos órganos y aparatos, entre sí conexos, que constituyen a los seres organizados, es una causa final. No nos referimos a ningún principio trascendente. No pensamos en la finalidad universal de todo lo viviente; no nos preguntamos en este instante, ni deseamos inquirir ahora, para qué la vida existe. Nos referimos a la vida misma, en su integración y actuación ordinarias; y declaramos que no la podemos entender sin la idea de finalidad intrínseca, consciente o inconsciente.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La economía de la existencia rige con absoluto imperio el mundo de la vida y sus manifestaciones: nutrirse, crecer, reproducirse, luchar, jugar y morir..., todo ello es la diversa expresión, más o menos compleja, de la ecuación fundamental del universo como economía: vida = máximum de provecho con mínimum de esfuerzo.

No obstante, en el juego interviene ya un dato de importancia. Los animales superiores tienen un sobrante de energía, que no reclama, individualmente, la vida en cada ser. Se ha visto cómo, a pesar de ello, en razón de no existir en el animal principio alguno de acto desinteresado, el sobrante vital se emplea en el remedio de la lucha que ejercita al jugador y lo adiestra.

La vida, energía de egoísmo y apetito sexual egoísta, que se empeña en resolver, constantemente, el complejo problema del hambre, se consume siempre en sí misma, por más que acumule esfuerzos y capitalice lo adquirido, si no encuentra otra fuerza distinta, otro principio de orden diverso.

La demasía vital que el juego muestra, puede servir de condición vital indispensable a otros fines diversos de la vida puramente biológica. Si el hombre no poseyera el excedente vital, si no produjese energía en cantidad muy superior a la que necesita para realizarse como mamífero *sui generis*, faltaría la condición orgánica de los órdenes intelectual, estético y moral. Lo que no significa que la ciencia, la moralidad y el arte, sean equivalentes o trasuntos de la fuerza puramente vital; como se va a ver después, y se corroborará, plenamente. Los animales superiores se gastan en ser animales; pero el excedente humano hace del hombre un *instrumento posible* de la cultura, el heroísmo y la santidad.

## EL ARTE COMO DESINTERES

Está en buen camino para entender que sea la actividad artística, quien se da cuenta de que la conciencia humana no se encuentra tan afanada y constreñida, dentro de la acción biológica, que no tenga un instante metafísicamente suyo para ofrecerse como objeto de contemplación el mundo. La vida es siempre interesada. Es una actividad asimiladora y disimiladora, económica, egoísta. Nutrirse, crecer, reproducirse, jugar, fabricar útiles, morir, todo eso, ya se ha visto antes, es economía pura, puro efecto del egoísmo, del informe esfuerzo imperialista.

Es maravilloso, en efecto, y por las leyes de la biología sencillamente inexplicable, que un ser como el hombre, es decir, un animal superior más ávido

que otro ninguno, y que se da cuenta de que lo es y de que puede serlo cada vez más, proceda sin acatamiento del interés biológico, dedicándose a contemplar aquello que, más juiciosamente aprovechado, habría servido para nutrirlo y desarrollarlo. La economía del esfuerzo no puede explicar este desinterés innato, que dice Bergson, desinterés o individualidad artística humilde o genial. El arte, cotejado con el imperativo biológico del menor esfuerzo, parece un despilfarro chocante, una antítesis violenta y arcana.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Las leyes de la adaptación, la herencia y la lucha, que juntas producen la selección natural, sirven para explicar muchos aspectos de la existencia, pero no los explican todos. No obstante, la inteligencia persiste en su línea del menor esfuerzo, y lejos de confesar su imposibilidad de explicar por principios económicos la actividad desinteresada, tiende a referir toda experiencia a una sola de sus formas, todo ser a un solo aspecto del ser, sin recordar que no existe la realidad para ser explicada por la inteligencia, sino la ciencia para interpretar, lo menos imperfectamente posible, la realidad multiforme y diversa.

El arte no es una actividad económica. Mientras más se renuncia a tener para consagrarse a contemplar, se logra mejor espíritu artístico; al punto de que si se fuere desinteresado por todos los sentidos, se llegaría a ser el artista supremo.

En el arte se rompe el círculo del interés vital; y, como consecuencia inmediata, el alma, desligada de su cárcel biológica, refleja el mundo que se ocultaba a su egoísmo. Porque era egoísta no conocía, porque pensaba en sí misma, porque quería para sus propios designios cuanto existe, lo ignoraba todo. Ahora ha cesado de querer, por eso principia a conocer lo que la rodea y tiene otros bienes. Antes era enemiga del mundo, lo quería dominar, y el mundo no se ofrecía a su contemplación.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## LA EXISTENCIA COMO CARIDAD

El artista sacrifica la economía de la vida a la objetividad de la intuición, que es innata; y el hombre de bien sacrifica el egoísmo a socorrer al semejante, y tal sacrificio es libre. Por eso decía Pascal: «Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el amor de los espíritus; y todas sus producciones no valen el menor movimiento de caridad.»

En suma, la tabla de valores de la humanidad es ésta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal a fines desinteresados, hasta llegar —desde la contemplación estética y las simples buenas acciones— a la acción heroica, se es más noble.

«Si guardáreis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor; como yo también he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor.

»Estas cosas os he hablado, para que mi gozo permanezca en vosotros, y nuestro gozo sea cumplido.

»Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os amé.

»Nadie tiene mayor amor que éste, que ponga su vida por sus amigos.

»Vosotros sois mis amigos si hiciéreis las cosas que yo os mando» (*San Juan*, XV, 8-14).

El desinterés, la caridad, el sacrificio, son lo irreductible a la economía de la naturaleza. Si el mundo sólo fuera voluntad, como dice Schopenhauer, sería inexplicable que la voluntad se negase a sí misma en el sacrificio. El mundo es la voluntad del egoísmo y la buena voluntad, además, irreductible, contradictoria con la primera. Lo que prueba, experimentalmente, que hay otro orden y otra vida, junto con el orden y la vida que rige férreamente el bárbaro imperativo de Darwin, el *struggle for life*. La ecuación del bien se enunciaría diciendo:

Sacrificio = máximum de esfuerzo con mínimum de provecho.

El bien no es un imperativo categórico, una ley de la razón, como lo pensó Kant, sino un entusiasmo. No manda, nunca manda, inspira. No impone, no viene de fuera, brota de la conciencia íntima, del sentimiento que afianza sus raíces en las profundidades de la existencia espiritual. Es como la música, que subyuga y encanta; fácil, espontáneo, íntimo, lo más íntimo del alma. No es coacción de la razón pura ni de la vida exterior; no se induce, ni se acata; se crea. Es libertad, personalidad, divinidad. Es, en una palabra, para usar de la expresión de un ilustre pensador mexicano, «lo sobrenatural que se siente como lo más natural del mundo».

En esto estriba que se haya de rechazar toda idea de coacción, de imperativo condicional o categórico. La esencia de todo mandamiento es presuponer dos actos de voluntad, uno que ordena y otro que acata, uno que da el decreto y otro que lo cumple. Pero la experiencia del bien es que tal desdoblamiento no existe, sino como ficción representativa, como racionalización *a posteriori* de un proceso espiritual único e indisoluble. No se es bueno porque alguien lo quiere, sino que se es bueno porque se quiere serlo, porque se es libre de serlo, porque se es bueno; en otros términos: porque se es creador de bondad, ley y acto.

Las tres clásicas virtudes del cristianismo son de obvia aceptación. La caridad no se demuestra ni colige. Es la experiencia fundamental religiosa y moral. Consiste en salir de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento. Esto es en esencia lo cristiano.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La caridad es un hecho como la lucha. No se demuestra, se practica, se hace, como la vida. Es otra vida. No tendréis nunca la intuición del orden que se opone a la vida biológica, no entenderéis la existencia en su profunda riqueza, la mutilaréis sin remedio si no sois caritativos. Hay que vivir las intuiciones fundamentales. El que no se sacrifica no entiende el mundo total ni es posible explicárselo, como no es posible explicar lo que sea el sonido a un sordo o a un ciego de nacimiento la luz. No hay óptica para ciegos ni acústica para sordos, ni moral ni religión para egoístas. Por eso veis que las niegan. Pero, así como el sordo no arguye contra la música ni el ciego contra la pintura, el malo no arguye contra la caridad, incomparable obra de arte. Hay que tener todos los datos, que ser hombre en su integridad; ni ángel ni bestia; para abarcar la existencia como economía y como caridad, como interés y como sacrificio.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Sólo es bueno el que hace el bien. Sólo es libre el que alcanza la personalidad incoercible de dar; de dar porque es fuerte para dar por encima de todas las causas, leyes y condiciones negativas de su acción. La vida dice: no des lo tuyo. La razón dice: darlo es imbécil. El bien dice: da lo que te pide tu egoísmo, tu real personalidad autónoma, emancipada de la vida biológica. Si niegas tu yo extrínseco hallarás tu yo trascendental. Sacrifícate, porque así te conservarás eternamente. Sólo de esta suerte nada habrá por encima de ti. Tu egoísmo es un fardo. Si lo das todo, todo lo tendrás. Si algo conservas, serás esclavo de otra ley. Solamente el que no tiene propiedad se posee a sí mismo. La existencia como caridad es la plenitud de la existencia. Ninguna ley rige a la abnegación. El sacrificio es la victoria.

Y, como remate de virtud, la esperanza, la *sagesse* del cristiano, más grande que la sabiduría socrática, la más filosófica y amable de todas las virtudes.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Lector: lo que aquí se dice es sólo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción. Ve y comete actos de caridad. Entonces, además de sabio, serás santo. La filosofía es imposible sin la caridad; pero la caridad es perfectamente posible sin la filosofía, porque la primera es una idea, un pensamiento, y la segunda una experiencia, una acción. Tu siglo es egoísta y perverso. Ama, sin embargo, a los hombres de tu siglo que parecen no saber ya amar, que sólo obran por hambre y por codicia. El que no lo hace no lo sabrá nunca. Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien.

## PERSONA, INDIVIDUO Y COSA *

Hay tres grados del ser: la cosa, el individuo y la persona. ¿Cuáles son los atributos diferenciales de cada grado del ser?... Cosa es el ser sin unidad. Si se rompe una cosa, nada ha perecido en ella. Las cosas se refieren, constantemente, a esta divisibilidad.

Es la región, la esfera de lo físico, donde la vida no existe. Las cosas no tienen vida, por esto pueden ser divididas, sin cambiar su naturaleza intrínseca. Siguen siendo cosas. El dividirlas no las modifica en su naturaleza.

Si se pasa de este grado inferior del ser, al inmediato superior, aparece desde luego la diferencia fundamental que media entre el mundo físico y la esfera de la naturaleza orgánica. El partir cosas nos da cosas; pero, en cuanto se llega a tomar contacto con la vida, la existencia se muestra dotada de propiedades profundamente diferentes.

El ser dotado de vida, se nombra individuo. La misma denominación entraña, por su estructura, algo esencialmente diferente de la naturaleza de las cosas. Individuo quiere decir lo que no puede dividirse. En el propio hombre del ser orgánico, yace la idea de indivisibilidad; podrá ser más o menos enérgica la individualidad misma; pero siempre el ser viviente es indivisible, siempre es individual, siempre asume en su propia sustancia un grado de ser superior a la cosa. Esta superioridad es la indivisibilidad.

* *La persona humana y el Estado totalitario*, México, UNAM, 1941.

Entre los individuos dotados de vida, hay también grados de elevación, de entonación de la potencia vital. En los confines de ambos reinos naturales, el vegetal y el animal, la individualidad no muestra el enérgico relieve que cobra en las formas superiores de las plantas y los animales.

La forma más perfecta de la individualidad es el organismo animal. El hombre es un organismo animal, el organismo más perfeccionado de todos; pero su superioridad evidente no la reviste por razón de su naturaleza biológica, sino en virtud de su superioridad intelectual y moral. El hombre es un microcosmos; en él se da la individualidad superando la naturaleza física; pero también se da otra naturaleza, que no puede reducirse a la pura individualidad. El hombre es individuo, un admirable individuo biológico: pero es algo más que esto, es una persona.

Al individuo biológico se agregan los caracteres de unidad, de identidad, de continuidad sustanciales. Sólo el hombre desempeña un papel como ser sociable. De aquí la denominación de persona, que significa, precisamente, el desempeñar un papel, como lo desempeñan los actores en el teatro. De la misma manera, el hombre, como unidad social, desempeña un papel, siempre, en la historia.

¿Qué otro ser del mundo es capaz, como el ser humano, de realizar y desempeñar una función social?... Sólo el hombre concibe el ideal; sólo él es capaz de hacer servir sus facultades espirituales, la razón, la ciencia, el sentimiento, en pro de esas ideas que la voluntad afirma. Ahora bien, una idea querida, firmemente, es un ideal.

No basta a definir el concepto de persona la pura naturaleza psíquica del hombre. Por encima de lo psíquico, está lo espiritual. El hombre no solamente es un ser psíquico; es también un ser espiritual. Es un «creador de valores», conforme a la magnífica expresión de Nietzsche.

La espiritualidad humana no puede lograrse en el aislamiento de la psique. Por esto Aristóteles definió al hombre como «el animal político». Las llamadas sociedades animales son semejantes a un individuo, no a una persona. En ellas, cada uno de los seres que las componen realiza una función constante, una actividad que se reproduce tesoneramente; cierta división del trabajo estereotipada, orgánica. Una colmena es un individuo, que reduce a su ley a cada uno de los individuos que la integran.

El error del individualismo, el error del socialismo, son singularmente parecidos; porque en sus formas extremas, ambas teorías sociales, ambos credos filosóficos, desconocen la naturaleza superior del ser humano, el grado de su ser espiritual.

El individualismo y el comunismo rebajan la dignidad de la persona. La persona y la cultura son concomitantes. La persona implica la sociedad en su desarrollo. La sociedad necesita, a su vez, de la persona para ser. El espíritu florece por encima de la vida, como la vida por encima de la naturaleza física.

Se trata de diversos grados de la existencia. El grado supremo es la personalidad. En el lenguaje escolástico, se decía supuesto a toda sustancia cabal en sí, pero desprovista de razón. La etimología de esta palabra nos indica «lo que está debajo». La persona no es lo que está debajo, sino lo que está encima de todo. La personalidad humana, en Dante, en Newton, en Platón, es el grado supremo del ser. Las mayores potencias de la historia, las naciones más insignes de todas, las ciudades predilectas de la cultura, como Atenas, Florencia

o París, tienen personalidad; pero, por más que la tengan, su espiritualidad no alcanza a equipararse con la que muestra la obra genial de Platón, de Newton o de Dante. La persona humana, es el grado más alto del ser.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## PERSONA Y CULTURA

I

...La personalidad es una esencia *sui generis* que estriba en este modo de ser singular en cada sujeto, único en su ser. Esto es la personalidad, el mundo del ser espiritual e irreductible. Lo universal de la personalidad consiste en ser insustituible, en existir singularmente. Cada realización de la persona es propia o única.

II

...El sumo error de la civilización contemporánea es su falta de respeto a la persona humana, su consideración preeminente de los conjuntos, de las sumas, de lo anónimo, colectivo y común... Si el hombre se sacrifica al criterio de la civilización contemporánea, el destino, el sentido de la humanidad se habrá perdido para siempre; porque la humanidad y personalidad son lo propio, lo genuino de la especie y su historia... El reconocimiento de la personalidad de los seres humanos, obliga a la sociedad a aceptar su real desigualdad en vez de su imposible uniformidad.

III

...Nos hallamos empeñados en una nueva obra: el personalismo. Deseamos que cada quien sea reconocido como lo que es: una persona humana. La idea de persona impone —porque lo implica— respeto. El respeto debe ser la primera virtud que surja del cúmulo de maldades, característicos de la guerra contemporánea... Se nos designa hoy, a los seres humanos, como unidades biológicas. Se habla de «masas», todo es anónimo, colectivo, gregario, irreal. La persona humana, exquisita obra de la cultura individual y social, no puede conjugarse con el desprecio hacia la invencible realidad espiritual de su propia naturaleza.

IV

...Toda persona lo es en cuanto que precisamente es ella misma y no las demás, y la personalidad es una esencia *sui generis*, que estriba en este modo de ser singular en cada sujeto, único en su ser... Lo que es propio y único no se reemplaza, porque ello implicaría contradicción. Las cosas se truecan, los individuos sustituyen, las personas no se reemplazan... La civilización contemporánea, va contra de la esencia de lo humano, contra la personalidad. Se piensa en conjunto, en sumas, no en sujetos personales y reales, entre sí irreductibles.

## V

...Lo propio del hombre es realizar sucesivamente su esencia, y la esencia de nuestra estirpe es la personalidad creadora de valores... Ser no es una razón moral ni jurídica. Existir es ser contingente y perecedero. ¡Contingentes y perecederos son individuos y comunidades! Valer, es lo que se necesitaría alegar. ¿Quién vale más, el individuo o la comunidad? Ni el individuo ni la comunidad, sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, la unión moral de los hombres respetuosa de los valores. La comunidad que tiraniza al hombre olvida que los hombres somos personas, no «unidades biológicas», «centros espirituales de acción culta». El individuo que se opone a la comunidad como realidad absoluta, olvida que por encima de la individualidad que se nutre de egoísmo, está la cultura humana que es siempre síntesis de valores. Los valores no los elaboró el individuo ni la comunidad; sino que los reflejó la continuidad histórica de las generaciones, y la solidaridad moral de las gentes. La cultura es, indisolublemente, tradición y solidaridad, la solidaridad es imposible sin la tradición, la tradición imposible sin la solidaridad.

## VI

...La obra constante de las sociedades humanas es la cultura. La cultura implica la síntesis de los valores, los valores son relaciones constantes que se reflejan en el pensamiento y en la acción; pero no se puede, jamás, posponer el valor, la fruición religiosa. Ella ha de ser preponderante en la conciencia de la humanidad, para que la obra social revista su pleno sentido. El mal del siglo estriba en postergar ante lo profano lo santo; en creer que el hombre puede salvarse y se salva de sí mismo. Este es el error, el sofisma oculto en los movimientos sociales y políticos contemporáneos. La humanidad se ha olvidado del amor. No piensa ya en la obra de caridad, sino en las obras del egoísmo. El reparto social es la preocupación universal, porque, precisamente, el amor, que todo lo daría si se lo pidiesen, se ha ofuscado en la conciencia de los contemporáneos. Spengler dice «como el hombre contemporáneo no sabe renunciar, aspira a repartir».

## VII

...Si no se integra la personalidad por medio del saber culto que reivindica el humanismo, queda incompleto el marco de la obra social. Sólo merecen salvarse las personas. Las cosas no se salvan. De modo que para reivindicar el saber de salvación, resulta indispensable asentarlo sobre la cultura de integración de la personalidad... Sin propósito de salvación, sin Dios, la cultura no se organiza en su armonía esencial. Dios es el reino de los fines y el centro de los valores.

## VIII

... El hombre no es un *factum* sino más bien la posible dirección de un proceso, y a la vez una tarea, una meta eternamente luminosa que se cierne ante el hombre naturaleza... El hombre es un renacimiento. El humanismo es más verdadero que el hombre porque el hombre no existe sino como proceso, como

humanización. Renace el hombre y se renace, no se repite, se humaniza, se torna más hombre. El renacimiento del hombre constituye su esencia. No somos un *factum* sino un desarrollo, un llegar a ser, un proceso perenne, morimos y renacemos en los episodios de la historia...

### IX

...Ambicionamos volver al ser verdadero, tanto en metafísica como en moral. Los valores del ser se han oscurecido. El hombre vive inclinado hacia afuera, lejos de sí mismo, atendiendo hacia lo exterior. Este es el mal, por tanto el bien ha de resultar de una acción inversa; volver a las gentes sobre sí propias; enseñarles el examen de conciencia que tienen olvidado. La plaza pública no puede ser la morada interior. Volver a las moradas interiores, gozar del placer de uno mismo, sentirse obra y agente de la propia dicha, capaz de la propia sustantividad...

### X

...La posibilidad de ser, de realizarse como hombre, de poner de acuerdo la esencia con la existencia, puede ser desbaratada por el ambiente social corrompido, injusto, frustráneo... Hay que reivindicar el ser de la persona humana frente a las condiciones de la vida contemporánea. Nuestra preocupación es óntica, en eso vamos por la senda de la filosofía contemporánea. Porque la persona humana no puede modelarse sino en su acción conjunta con los demás.

## JOSE VASCONCELOS (1882-1959)

Vasconcelos ha de ser considerado sin duda como una de las figuras más interesantes y controversiales de la historia de la filosofía latinoamericana. Filósofo innovador, excelente escritor, educador dedicado y activista político, representa tanto en su vida como en su obra una conciencia profunda del destino mexicano y de la cultura latinoamericana en general. En una serie de obras que alcanzan gran popularidad (*Estudios indostánicos,* 1920; *La raza cósmica,* 1925; *Indología,* 1926; etc.) profetiza optimístamente el futuro de la América latina. El fundamento de este futuro lo constituye la raza cósmica, síntesis de las cuatro razas básicas del mundo actual, que surgirá en la región amazónica y que llevará a cabo «la misión divina de América». En contraste con el egoísmo étnico y nacionalista encarnado en los pueblos europeos y la América sajona, la nueva raza se caracterizará por su espíritu universalista basado en el amor.

Vasconcelos nace en Oaxaca, México, en 1882. Desde 1897 se radica en la capital del país, donde cursa sus estudios universitarios en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, graduándose en 1905. Su tesis, «La teoría dinámica del derecho», publicada más tarde en la *Revista Positiva* (1907), muestra la perspectiva positivista que dominaba su pensamiento en aquella época. Pero su simpatía por el positivismo es transitoria. Un año más tarde (1908) funda con un grupo de jóvenes compatriotas el Ateneo de la Juventud, núcleo de fermento artístico y filosófico donde comenzaría el movimiento intelectual nacionalista mexicano. Desde entonces rompe definitivamente con el positivismo ideológico que había dominado a la intelectualidad mexicana a lo largo de la dictadura de Porfirio Díaz. Durante la conmoción revolucionaria de 1910 y los años de caos político que le siguen, Vasconcelos participa activamente en la lucha nacional. Es desterra-

do en dos ocasiones (1910, 1913), viéndose obligado a permanecer en los Estados Unidos por algún tiempo, pero vuelve a México en 1914 y ocupa el cargo de Ministro de Educación Pública. Poco después ha de ausentarse nuevamente de su país bajo el gobierno de Venustiano Carranza. En 1919, con su nombramiento de Rector de la Universidad Nacional y, más tarde, como Ministro de Educación por segunda vez, comienza una etapa de gran actividad en la que sienta las bases del sistema educativo mexicano. Su malograda candidatura a la presidencia en las elecciones de 1929 limita sus ambiciones políticas. Desde 1939 su actividad pública se circunscribe en gran parte a la dirección de la Biblioteca Nacional. Muere en México, el 30 de junio de 1959.

Paralelamente a su intensa actividad política y, en menor grado, docente, va desarrollando Vasconcelos un sistema filosófico inspirado en Bergson, Schopenhauer, Plotino y Pitágoras, caracterizado por él mismo como «un monismo estético». Su exposición comienza con *Pitágoras, una teoría del ritmo* (1916) y concluye con la *Todología* (1952), después de encontrar expresión en numerosos tratados entre los que figuran principalmente *El monismo estético* (1918) y el *Tratado de metafísica* (1929).

La *Todología* constituye la síntesis más importante del pensamiento de Vasconcelos. En ella intenta la formulación final de su sistema filosófico y su integración con los principios del cristianismo, al cual se había convertido poco tiempo antes. Dentro de este sistema, el hombre es la expresión máxima del principio que rinde la realidad inteligible. En su conciencia se lleva a cabo en grado sumo la coordinación de lo heterogéneo gracias a la síntesis del conocimiento. De esto se deriva, además, que el hombre sea una reflexión genuina, aunque minúscula, del universo y que, por ende, constituya un verdadero microcosmos.

J. G.

## [EL HOMBRE EN EL COSMOS] *

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Nuestro sistema parte del átomo, más atrás aún, parte de la onda cuántica, que unas veces nos da luz, otras se manifiesta en variedades electromagnéticas —poco más de ochenta en número— y que son la base de todo lo que ocurre en el mundo físico. La onda y el átomo son los primeros esfuerzos constructivos del Cosmos, las estructuras elementales que vienen a contrariar

* *Filosofía estética. Todología*, en *Obras completas*, tomo IV, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1961, pp. 836-43, 900-5.

la segunda ley de la termodinámica, la entropia, y de esta suerte contienen el proceso de disolución que después de su creación padece el Universo.

La segunda etapa en este proceso hacia la construcción y la arquitectura, o sea, la heterogeneidad coordinada en vez de la desintegración, la destrucción y la homogeneidad, la encontramos en la molécula, que juntando dos o más átomos heterogéneos, construye cuerpos que son en número aproximado de noventa y ocho conocidos hasta la fecha por los químicos. Mediante composiciones específicas, que son siempre heterogéneas y asimétricas, el mundo molecular lleva la arquitectura del Universo un paso más allá de la onda y el átomo en la tarea de contradecir la entropia, o sea, en la lucha contra la dispersión en la homogeneidad.

En tercer lugar tenemos la actividad peculiar que se encierra en la célula viva. Por medio de combinaciones, también asimétricas (macho, hembra; calor, frío; asimilación y desasimilación de elementos), la célula da origen a las especies animales y al término de ellas aparece como remate y a la vez como transición hacia otra etapa: la persona humana. Con evolución o sin evolución, el hombre representa en el Cosmos un salto como el del cuanta de la luz que crea las ondas, o como el de la molécula o la célula, sólo que de trascendencia mucho más profunda, porque en el hombre aparece el elemento nuevo que es la conciencia. Decimos conciencia, porque resulta peligroso hablar, desde luego, de la inteligencia, si por inteligencia entendemos el intuir de las esencias o las formas. Lo que caracteriza a la conciencia, más bien que una intuición formal, mejor aún que una intuición ontológica, es el acto vivo que le permite *coordinar los distintos elementos del conocimiento* que llegan a su persona a través de sus varios instrumentos de conocimiento. Estos elementos son los sentidos, la inteligencia, la voluntad, el sentimiento. Su número puede aumentar a medida que la investigación ahonda en el estudio de la psique, la psicología, etc.; pero lo que constituye lo central y específico de la conciencia es el *acto coordinador de los heterogéneos* que forman el conocimiento, del cual resulta un tipo especial de unificación, unificación para la acción, a diferencia de la unidad que da la inteligencia, producto de abstracciones y comunes denominadores, puramente convencionales. La acción coordinante integra las percepciones del exterior en una conducta. Cuando ésta inquiere a dónde va, por eso mismo, engendra una actividad de orden trascendente, una actividad metafísica. Una metafísica que no consiste, como la antigua, en intuir esencias abstractas y ligadas por la lógica, a fin de oponerlas a la realidad cambiante, o sea, una ontología que se suponía realísima porque era fija y que hoy, por eso mismo, nos parece muerta y completamente ajena a la índole real de la creación. Por metafísica entiendo, al contrario, un sistema de conocimiento de las partes, o sea los seres que integran una zona de la existencia; las relaciones que ligan entre sí las partes, los fines particulares de cada uno y la meta común de los distintos grupos, todo con el fin de alcanzar la comprensión del todo. Pero de un todo vivo, dentro del cual las partes no son elementos que se prestan a la suma como en la aritmética o la geometría, sino funciones, propiedades y factores que, manteniéndose heterogéneos, dan origen, sin embargo, a un conjunto, que es siempre mucho más que la suma de sus partes: más que un todo formal, porque constituye una jerarquía. Y una jerarquía es ya una imagen del Universo más acertada que cualquiera dimensión puramente cuantitativa.

Quede de todos modos asentado que procuramos identificar la persona con la psique de los griegos y más estrechamente con el alma de los cristianos. Pero rechazamos desde el comienzo, la pretensión de reducir a intelecto puro un alma que es porción de vida, en la cual se consuma una como miniatura del Universo. No hallamos posible, ni deseable, la hipótesis del intelecto puro. Repudiamos también la vieja concepción aristotélica del acto puro, en la cual vemos un exceso de la abstracción en que, a fuerza de eliminaciones, en vez de Dios se alcanza la nada. No hay en la naturaleza abstracciones: los verbos sólo existen como situaciones del substantivo, pero sólo los substantivos poseen el ser.

En todo caso, es el alma el triunfo supremo de la acción que, a través de estructuras y arquitecturas diversas, pone en pie de acción a los seres con el objeto de combatir la entropía del Universo. El hombre, el mejor instrumento con que contaba la creación para librar esa lucha que anima el espíritu, por alguna causa misteriosa —algo como el pecado original— se llenó de soberbia, se cegó y se hizo inútil. Desde entonces la naturaleza y las almas mismas quedaron necesitados de redención. La Redención es un proceso cósmiso que contradice la entropia a través del hombre redimido, que vuelve a lo suyo al ligar su albedrío con el que dijo «Soy el camino y la vida; el que me siga conquistará la inmortalidad».

De tal suerte, el hombre representa una cuarta etapa, que es la del alma. Diferenciada de todo el resto del Cosmos y tan ajeno a la entropia, por lo menos mientras actúa su alma, gracias al hombre resplandece sobre lo creado un destello del espíritu. El cuanta produce luz; el átomo engendra estructuras movibles; la célula es inicio de vida que contradice la entropía; el alma es comienzo de espíritu; mediante las almas el Espíritu Santo renueva el Universo. Al mismo tiempo, es en el alma donde aparece, por primera vez, una cierta afinidad, que nos permite advertir la presencia de las cosas del espíritu con algo como el instinto precursor de la inteligencia en las especies. Así el alma sospecha las maneras del otro mundo, e intenta relacionarse con los seres que posiblemente lo habitan: ángeles, arcángeles, etcétera.

Hemos dicho «seres del otro mundo» y no «esencias del otro mundo» —como lo habría expresado un platónico usual, es decir, un idealista—, porque tenemos repudiada la tesis de los dos mundos: el de las esencias y el de la vida concreta. No aceptamos y no concebimos sino un solo mundo, hecho de estructuras, organismos, almas, es decir, seres en integración plena, y más allá seres aún más perfectos. De esta manera nos ahorramos la operación seudoplatónica que primero abstrae para postular esencias y después, a fin de expresar esas esencias fantasmales, tiene que revestirlas de atributos carnales y así representa en el arte formas humanizadas de ángeles, virtudes, potencias, etcétera. No hallamos necesario ni útil este juego mental.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Recorrido de esta suerte el panorama de la existencia, desde la onda magnética hasta Dios, sólo queda por establecer, magna tarea, las relaciones de las partes entre sí, asunto de la ciencia, y las relaciones de las partes son la Suprema Persona, lo que es objeto de la Teología.

## UNO Y VARIO

La persona humana representa en el Cosmos el primer acto de conocimiento, si por conocer entendemos, no sólo adaptar la cosa a la idea, la imagen al objeto material, sino el acto propio del *cognoscere*, que es coordinar facto-

res heterogéneos en alguna finalidad común, posiblemente concurrente. En las altas esferas de la existencia, la persona humana, con su coordinar las direcciones, desempeña función parecida a la de la amiba que capta, aprehende, el corpúsculo nutritivo, necesario para mantener la construcción que es la vida. Tal y como todavía más abajo en la escala, la onda y el átomo son los primeros actos de elaboración de estructuras necesarias para la base arquitectónica del Cosmos.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Cada una de las maneras de nuestra psique, de nuestra personalidad, es un sistema de orden que da origen a un método de investigación y de acción. Y según que cada uno de estos órdenes predomine, tendremos visiones parciales de la naturaleza de la psique. Si aprovechamos con demasía la inteligencia, tendremos un racionalismo; si hacemos predominar la sensación, nos convertiremos en materialistas; si equilibramos nuestras funciones vitales, nuestros sistemas de investigación, alcanzaremos una armonía que es más que la razón del idealista y más que el sensualismo, conquistaremos una conciencia de la totalidad dentro de la cual podrá ocupar su sitio cada una de las partículas del Cosmos, según proporciones y jerarquías.

Un equilibrio de esta índole no se da entero ni por la razón ni por la sensación ni por el arte, y sin embargo, se realiza en nosotros cuando vivimos según la totalidad de la conciencia. Sin esfuerzo la conciencia cumple a cada instante su función unificadora y nos revela de esta suerte un poder superracional al mismo tiempo que supersensorial; un poder de ajustes y de armonía de lo de abajo y lo de arriba, de lo distante y lo próximo, que ya no es natural sino sobrenatural, como que pertenece en efecto a la zona del espíritu. Y supone una conciencia inmaterial que es trascendencia de la conciencia corpórea. Sin separar una de otra, porque es inútil y orilla a confusiones toda hipótesis no indispensable, digamos que es propio de la conciencia del hombre entenderse con lo de abajo recibiendo sus solicitaciones para darles orientación que concurra al fin superior y, al mismo tiempo, sospechar y adivinar las direcciones y las metas de la existencia de arriba, todo, según dijimos ya alguna vez, a la manera de un anfibio inmaterial que participa de las dos naturalezas: la sensible y la invisible.

Pero ¿qué es lo que descubre la cabeza de este anfibio al asomar a la región incorpórea? Desde luego descubre un mundo en que ya no tienen aplicación sus nociones de materialidad, sino sólo aquellas ideas y sentimientos que satisfacen las exigencias de lo eterno. En el mundo nuevo de lo invisible ya no valen física y química, ni matemática y lógica, sino sólo las más altas visiones de la poesía, la filosofía y la religión. Y es esta última la que acaba por hacerse el intérprete indispensable, el único idioma mediante el cual se puede comunicar el alma con lo invisible. Y la religión, en resumen, no es otra cosa que la Revelación. Es decir, la contemplación del conjunto en toda su infinitud; ya no tanto según arriba y abajo, sino más bien conforme a operaciones mentales, de proporción, de armonía y de amor. Dios en el centro y las criaturas en sus sitios respectivos, dentro de un mundo que es dinamismo perenne y concierto logrado y fecundo de las disparidades y las asimetrías.

La Revelación es entonces la última filosofía y como Cristo es el más grande, el más autorizado de los videntes religiosos de toda la Historia, el único en quien, según vio San Juan, encarna el Verbo mismo, tenemos que concluir que es en el Evangelio donde hemos de encontrar los principios y los fines, las

columnas y la bóveda de la verdadera y total filosofía. La que permite explicar y conectar cuanto ha ocurrido y ocurre y habrá de ocurrir en el Universo, entre las criaturas y su Creador.

## [EL SER Y EL YO]

La noción del ser es de orden experimental —no es idea—, es aquello de que proceden todas las ideas; no es una visión; todas las visiones proceden del ser; no es el ser un rumor; todos los sonidos encuentran en el ser su patrón; la noción del ser no es negativa sino la más positiva que existe. El Soy el que Soy es la raíz del mundo. Cuando intentamos llegar a ella por el análisis, mediante eliminaciones y abstracciones la raíz nos escapa. El ser es la síntesis de donde todo mana. Ideas, recuerdos, premoniciones, sentimientos, sensaciones, todo brota de la compleja singularidad del Ser Absoluto y de nuestra conciencia, que es su imagen. Somos así un microcosmos, una abreviatura del Universo, pero de tipo unívoco extraño a lo genérico, hechos para comprender todos los géneros. La noción del ser posee densidad, es uno como peso que está en el vacío y no cae; sirve de sustento a la existencia misma. Vence la gravedad, tal y como el espíritu trasciende al cuerpo. Más firme que el acero es el ser por inquebrable; más pesado que la pesantez y más ligero que el ala. El ser es la realidad misma y el origen de una confianza en que se posa el Universo.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Participamos del ser absoluto, por eso nos sentimos pequeños reyes del Universo. La experiencia nos informa de nuestra fragilidad y entonces buscamos el centro del poderío: el absoluto de donde procede la partícula que somos. Hallar ese Absoluto en cualquiera de sus manifestaciones, engendra confianza y regocijo. Cuando perdemos su contacto, nuestro ser se disgrega como una pompa de jabón que ha reflejado el Universo, pero no lo encarna; no ha sido parte de la vida. El alma sobrevive si se inserta en los procesos del Universo y desempeña en ellos una función. Es tan limitada esa función comparada con la vastedad, la complejidad del Universo, que nuestro ser reflexiona y se alarma, se pasma y se inquieta y siente que le falta el sostén. Hace falta entonces una nueva inyección de sustancia, una nueva generación; una vuelta a nacer; esto es la gracia de la fe. Nuestra fragilidad la convierte en eternidad; se consuma la promesa de vida eterna y la resurrección.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

El ser en sí es el alma y el alma es porción organizada de lo que es. Entendemos por lo que es la Persona Divina que se definió a sí misma como el que soy; el alma es criatura, pero hecha a imagen y semejanza de su Creador; por lo mismo, en su constitución hay coherencia, imitada de la coherencia divina. Todos los microcosmos en su índole especial son variedades del ser original; cada ser es una parte del todo de la creación, pero no como las partes de un todo abstracto que al sumarse dan un todo de cantidad. Las partes de un ser no pueden sumarse porque son heterogéneas; en cambio, concurren con su peculiaridad para engendrar todos de cualidades nuevas. Las partes embonan, concurren y armonizan, se ligan por armonía, no por geometría, y así engendran todos parciales que poseen vida.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Lo esencial del alma es coordinar los elementos internos con los externos, para afirmar dentro del Universo la presencia de un cuanta autónomo de energía, un factor viviente, una unidad que opera dentro de lo físico, pero pertenece al espíritu.

El alma una se sirve de distintos instrumentos y aparatos de conocimiento, a saber: el sensitivo, el intelectual, el ético, el estético, que operan cada uno por medio de a prioris específicos según hemos insistido en diversas partes de nuestra obra.

## EL SER EN LOS OTROS

Mucho depende de la primera impresión. El que supo de la caricia de una madre, los ojos adorantes de un padre o la atención de algún pariente o amigo, persona caritativa, guarda del otro una impresión de beatitud. El otro es nuestro vigilante, y nuestro apoyo; está allí a nuestro alcance. Un gesto, un grito lo traerán anheloso al servicio de nuestra necesidad. Antes que el yo nuestro, contemplamos, reconocemos, configuramos al otro: padre, hermano, prójimo. Nuestro ser se complementa en el otro, se aposenta en él y se confía. Sólo más tarde, mucho más tarde, nos damos cuenta de que el otro, por mucho que preste efectivo auxilio, consuelo y complacencia, bien visto, se halla suspendido en el mismo vacío en que nos hallamos nosotros. Nos falta a los dos una base, un soporte, una tabla que nos sostenga y nos evite declinar hacia el abismo. ¿Dónde apoyar la base, la tabla, que pudiera librarnos de caer, sin término? El rinconcito del mundo que es nuestro planeta nos brinda el triste apoyo de la gravedad; gracias a la gravitación no caemos a rodar por el espacio durante etapas y eones de desamparo. ¿En dónde está para el alma la gravitación, el equilibrio de una perennidad viva?

El otro es un cuerpo. De repente, en súbita reflexión involuntaria, descubrimos que el otro, aun el más excelso de los otros, una madre, es también un cuerpo: cada una de sus líneas directivas responde a una secreción desagradable; en vano hincha los hombros, porque no puede volar y tanto le angustia su condición, que nadie que no sea un inconsciente se desnuda a gusto delante de una multitud.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

El ser como yo es el único que sería natural que conociésemos. Cuando en él hurgo se me escapa y me deja como el loco que quisiera verse la espalda girando de prisa sobre sí mismo. Es inútil, nunca podré mirar mi ser, acaso porque estoy dentro de él. No lo tengo a la espalda sino en la dimensión inexplorada de la profundidad. Además, no es substancia que se vea, sino aquello con lo que veo. ¿Qué es mi ser? El pivote de la maquinaria, el piloto de las direcciones, lo que junta cuanto miro y cuanto palpo, lo que escucho y lo que pienso y lo que amo. Para representármelo acudo a la naturaleza de Dios según el misterio de la Trinidad. Dios es la Unidad de la Trinidad. Mi ser, chispa suya, es la invisible unificadora potencia de todo lo que entra en su campo de operación. Se habla hoy del campo métrico en electricidad; el campo métrico de la mónada peculiar que es cada ser en el Universo. Pero la mención del Universo nos saca del ser como yo. Retornemos.

¿Qué hay en lo más hondo de mi mónada viva, activa? Nada, si procedo por análisis, porque no soy ni sensación, ni color, ni sonido, ni vibración, ni

pensamiento, ni sentimiento, sino todo junto; es decir, que a cada momento y a semejanza del átomo, que para subsistir necesita de la polaridad: electrón neutrón, mi conciencia, siempre invadida por las mil solicitaciones del mundo externo, para subsistir necesita coordinar después de clasificar: sensaciones, ideas, imágenes. ¿Qué es la coordinación? Un acto irregular, periódico, a veces tenue, a veces fulgurante, que se produce en mi conciencia y es ella misma: la coordinadora.

La conciencia, invisible factor de coordinación, no es un ente en el cuerpo, tal como Dios no es el alma del Universo. El alma posee un destino aparte de ser conciencia. Y Dios es Creador de la creación, pero no está inmerso en ella; no depende de ella; podrá destruir su obra, quizás la destruya algunas veces, conforme a las kalpas indostánicas; o simplemente la deja perecer, como en la entropía. Para el alma, sin embargo, Dios tiene normas diferentes de las que rigen el Universo. Entre el alma y Dios hay el compromiso terrible del albedrío; si me fuera dado optar, la rehusaría. Se insertó en nuestra naturaleza la responsabilidad del albedrío; pero son tan crueles las consecuencias de su abuso, que me siento necesitado de auxilio. Acudo a la misericordia divina, sin cuya gracia esta pobre oruga que soy, jamás se desenvolvería en crisálida.

El ser del yo es un abismo insondable. Extraemos de él algo nuevo cada vez que nos hundimos en su infinitud. Abismo de apetencias sin potencias; un sentido nos acerca a su realidad oscura: el tacto; el ser como yo es algo que se palpa por cinestesia. La sensibilidad interna es una tensión. También el electrón es una tensión susceptible de estallar cuando aparece su onda contraria, su polaridad. El ser como yo experimenta esta misma necesidad de eclosión, de manifestación, cuando se encuentra con otro ser como yo. El orden del ser se divide así en tres grandes ramas: el ser como yo en el mundo que me rodea; el ser como los otros; el ser como Dios.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## [ALMA, VALOR Y CONDUCTA *]

Así como la célula va desarrollando operaciones de conducta, va rompiendo la armonía ambiente para crear su armonía, según las necesidades de desarrollo, igualmente se nos aparece el alma como un organismo que de la porción invisible de su ambiente toma elementos para construirse desarrollo y conducta; estos elementos son los valores éticos estéticos. Son valores, modos de conducta que ya no tienen que ver con la nutrición; el sustento energético lo toma el alma del cuerpo que está hecho de células y funciona como un organismo compuesto de células; pero el aspecto superior de su conducta no arranca del sistema celular sino que es un proceder. Para usar una palabra que cierta escuela moderna ha puesto de moda, diremos que es una conducta intencionada. El alma se mueve por intenciones. El estudio de estas intenciones, nos llevaría a ir descubriendo por medio de inducciones generalizadas, ciertas leyes de la conducta fundadas en el hábito según el materialismo; originados más bien, según lo creemos nosotros, en el descubrimiento genial de ciertos iniciadores, creadores de valores ético-religiosos. Proceden estos creadores por revelación operada en la conciencia, que nos somete a una voluntad que rige y supera la nuestra.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

* *Manual de filosofía*, en *Obras completas*, tomo IV, ed. cit., pp. 1.271-78.

La conciencia vive manifestándose en tres esferas que a menudo descentradas, giran discordes; pero es posible imaginarse el instante de perfección en que coincidan, como coinciden en la luz los colores combinados, para producir un efecto, aunque siempre singulares, siempre separables por el prisma o por el vapor en el iris. En el alma las formas de la unidad son: inteligencia, voluntad y belleza. Según que uno u otro predomine, tenemos al sabio, al santo o al artista, bien entendido que en el santo la voluntad acaba en belleza de amor, que es superior a la belleza puramente formal del simple artista. Y es también indudable que, así como en lo inferior, en el mundo biológico, o en lo simplemente humano, triunfa el más inteligente o el más intrépido y por virtud de ese triunfo crea la norma de la virtud o la norma buena para la política y para la historia —el héroe social o patriótico, pongo por caso—, de manera semejante las reglas de conducta superior no vamos a preguntárselas a la masa, ni hemos de hallarlas en el hábito de los inferiores. Deberemos atenernos a lo que han pensado sobre la conducta humana las grandes personalidades de la especie y a lo que han hecho sus héroes y sus santos. Dentro de la especie humana la individualización está mejor caracterizada que en las especies inferiores: entre los peces no hay distinción; en cambio, nuestra especie se caracteriza por la innumerable diferenciación de sus individuos, y entre ellos el ejemplo corresponde a los superiores. Lo que ellos han visto, lo que ellos han mandado, esa es la norma ética y vale en el grado en que captaron la revelación de algo que llamaremos, para estar dentro de la terminología biológico-filosófica, lo consciente que nos supera. Si la psicología cree en el subconsciente, la religión y el arte creen, con la fe sublime, en la realidad mucho más positiva de lo superconsciente, que para los creadores de la ética es la voluntad sobrenatural que sostiene los mundos. Sucede en efecto, que cada vez que los creadores de moral han formulado una regla de conducta, han tenido la impresión de que son transmisores de un pensamiento supremo, es decir, parecen confirmar con su experiencia, precisamente aquella teoría de que hablábamos en la clase anterior: la teoría del Verbo. Es como si en el ambiente, en ese plasma de la conciencia que es el espíritu, estuviesen formuladas ya las normas pero no en el aire, sino residenciadas en la conciencia del arcángel o de esas misteriosas personas que el rito llama Virtudes, Tronos, Potencias, Dominaciones. De pronto un individuo superior de la especie alcanza comunicación con el Pleroma, es decir, con las personas de la sabiduría o con Dios mismo, tal es el fenómeno de la revelación.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Los valores para nosotros son el marco en que se mueve el alma. Así como estudia el naturalista en el modo de actuar de los animales, un conjunto de procesos a menudo admirables que permiten al animal mantener su vida, desarrollarla en medio de su ambiente, así es natural concebir que este nuevo ser de espíritu, esta célula del espíritu que es el alma, tiene un conjunto de reflejos, de operaciones, digámoslo claro, para conquistar su propia salvación, según con tanta profundidad lo han visto siempre las religiones. Esos son los valores, el conjunto de operaciones y reflejos que el alma necesita para su vida moral, y en definitiva, para su salvación. Así como en el animal, el reflejo es una operación nerviosa que podemos medir, porque el animal es cosa concreta y palpable, en el alma sólo podemos concebir enos valores como a prioris o aparatos que rigen la conducta y son inseparables de ella. El invisible yo es para nuestros sentidos inaccesible, para la mente es la realidad misma. Entonces nada de extraño tiene que no podamos localizar los sitios nerviosos donde

operan los valores. El alma no tiene nervios; pero sí modos de operar y eso son los valores; modos de operar que conducen al desastre si son violados; a la salvación si los realizamos plenamente. De igual manera, cuando nos transportamos a los valores estéticos que analizamos en la clase anterior, vemos que ellos rigen la producción de la belleza en el mundo sensible; ellos hacen las cosas a la manera de espíritu, al revés de la física que hace las cosas según el dinamismo inferior material.

Hemos venido estudiando ideas y valores de acuerdo con el método de la ciencia contemporánea que empieza por abajo para llegar arriba; comienza en la elementalidad de la célula para saltar después al espíritu, y, a la inversa de la filosofía antigua que comenzaba postulando lo absoluto para descender en seguida al estudio de lo particular. Y ambos caminos llevan a resultados idénticos.

Es hipótesis más viable suponer que las cosas proceden de lo alto y degeneran hacia abajo, que partir como hoy se hace, de lo inferior para llegar a lo alto; pero consuela comprobar quc las dos rutas convergen hacia una misma verdad absoluta. Nos vemos hoy conducidos a imaginar la personalidad humana, la conciencia humana, como un —iba a decir mecanismo, pero debemos evitar la palabra—, como un sistema de operaciones que podemos disociar, con toda precisión en tres grandes ramas: el sistema de la sensibilidad legalizada por la inteligencia; a la sensibilidad se aplican las formas kantianas del espíritu, la sensibilidad se mide y deslinda por normas de espacio-tiempo. Ya concibamos esas normas a la antigua o según el concepto moderno de la relatividad, trátase de normas adecuadas al objeto según ha hecho ver con tanta claridad Bergson. De suerte que en último análisis, la física es un esfuerzo de adaptación de la materia a la inteligencia, pero no de modo riguroso, porque al proponerse eso fracasaron el aristotelismo y la escolástica. La inteligencia hoy reconoce hechos que no son consecuencia inteligente, ni tampoco absurdos; hechos de experiencia, hechos contingentes, es decir, que pueden suceder o no, sin que la razón se vea atropellada. Y más bien para hallarle significación a ciertos sucesos, la inteligencia tiene que acudir a otros elementos de la conciencia, por ejemplo, a la voluntad. La voluntad trae consigo la intención, la voluntad transforma el mecanismo entero del Universo para adaptarlo a su mundo, a sus propósitos. Toda la operación de la voluntad, desde que aparece en las células que alargan el ciliolo para nutrirse, es un procedimiento y un esfuerzo para reducir el medio ambiente a los propósitos de una intención oscura o clara que opera en los organismos, desde la célula hasta el alma. Para explicar esta intención no basta la norma discursiva; hace falta averiguar por observación de los casos de voluntad, cuál es su común tendencia. Los impulsos superiores de la cnciencia son los creadores de la norma; son los definidores de los valores. En seguida, en la tercera operación que es la operación del gozo, la operación que complementa las demás y va siendo el premio del ser en sus aciertos, también tenemos que supone un sistema. Descubrimos en ella un sistema que tampoco es discursivo, sino que tiene sus propias maneras de operar; esas maneras son: el ritmo, la melodía, la armonía y el contrapunto. Cada uno de estos tres sistemas de vivencia, el intelectual, el moral y el estético tienen en la conciencia, en la persona humana, su sitio propio y sus instrumentos de acción...

## RAIMUNDO DE FARIAS BRITO (1862-1917)

Farias Brito es el filósofo más importante que ha dado el Brasil hasta el presente, tanto por la extensión y profundidad de su obra como por su influencia en pensadores posteriores. Inspirado en el pesimismo voluntarista de Schopenhauer y el vitalismo de Bergson, sienta las bases de la «reacción espiritualista» que da el golpe de gracia al positivismo brasileño de principios de siglo. Su influencia se extiende hasta Amoroso Lima y la intelectualidad católica contemporánea a través de Jackson de Figueiredo, a pesar de que nunca se convierte al catolicismo. Mantiene siempre una actitud indecisa ante la fe: «Meramente propongo cuestiones sin resolver nada, guiado solamente por la siempre vacilante e incierta luz de la razón.»

Nace en el pueblecito de São Benedito, provincia de Ceará, en 1862. Reveses financieros hacen que su familia se traslade a Fortaleza, capital de provincia. Esto le permite estudiar en el Liceo de la ciudad y, más tarde, en la Universidad de Recife, graduándose en Derecho en 1884. Desde un principio muestra interés en la filosofía, pero se ve forzado por motivos económicos a ejercer su profesión por varios años, llevando, en las palabras de Gómez Robledo, «la doble y lacerante vida de nuestros intelectuales, entre la meditación filosófica y las faenas profesionales». En 1902 comienza su actividad docente en la Facultad de Derecho de Pará, donde permanece hasta 1909, cuando gana por concurso la cátedra de Lógica del Colegio Pedro II de Río de Janeiro. En este período conoce y ejerce gran influencia en Figueiredo. Muere en la oscuridad en 1917, después de una vida llena de privaciones y dificultades.

La obra de Farias Brito representa un concertado programa filosófico que intenta sintetizar toda la realidad en un sistema completo. La primera etapa de este programa es eminentemente crítica, care-

ciendo, por ende, de originalidad positiva. Está formada por la trilogía sobre la *Finalidade do mundo* (1895-1905) y un ensayo de filosofía moral: *A verdade como regra das ações* (1905). Varios años más tarde, sin embargo, se inicia una segunda etapa más original y constructiva con *A base física do espírito* (1912) y especialmente con *O mundo interior* (1914), obra en la que toma forma definitiva su doctrina intelectualista del mundo y el hombre: «El mundo es una actividad intelectual, pues es Dios pensando, y nosotros, los hombres, como elementos que somos del mecanismo del mundo, formamos también parte del pensamiento de Dios, y somos, por consiguiente, en el más riguroso sentido de la palabra, ideas divinas.» En el intelecto el hombre encuentra su verdadera naturaleza. La actividad intelectual lo une y reconcilia con la totalidad de las cosas. La voluntad, por el contrario, lo divide y separa del universo y de su origen, Dios. El deber humano, por consiguiente, consiste en «subyugar la voluntad siempre, sometiéndola invariablemente al imperio de la razón». Sin duda las penurias que sufrió Farias Brito durante su vida influyeron profundamente en su filosofía, inclinándolo a la formulación de una ética conformista que acepta la condición humana tal cual es sin intentar cambiarla.

J. G.

## A «COUSA EM SI» OU A EXISTENCIA VERDADEIRA NO HOMEN *

Em que consiste, para cada um de nós, existir? Consistirá simplesmente no facto de ter um corpo e occupar um logar no espaço? Si assim fosse, em nada se distinguiria nossa existencia da de qualquer outro corpo, da de uma pedra, por exemplo, por que a pedra tambem tem um corpo e como corpo tambem occupa um logar no espaço. Mas ninguem dirá que nossa existencia se confunde com a da pedra. Porque? Simplesmente por isto: porque a pedra ñao sente, porque a pedra não é capaz de pensar. Logo, o que constitue nossa existencia ñao é o facto de possuir, como a pedra, um corpo nem tão pouco o de occupar, como a pedra, um logar no espaço. A ser assim, tudo se explicaria, no que nos respeita, pela força e pela materia. Mas ha certamente em nós alguma cousa que é superior á força, alguma cousa que a materia não explica. E' esse principio maravilhoso que levava Pascal a dizer: «O homem é apenas um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço *pensante.* Um vapor, uma gotta d'agua, basta para matal-o. Mas quando o Universo o esmagasse, o homem, ainda assim, seria mais nobre do que aquillo que o mata, por que sabe que morre, ao passo que o Universo nada sabe da vantagem que tem sobre o homem.» Pascal conclue d'ahi que toda a nossa dignidade consiste no pensa-

* *O mundo interior, Río de Janeiro,* Revista dos Tribunais, 1914, pp. 396-98, 415-23, 448-52, 463-66.

mento. Mas não basta isto: seria necessario accrescentar que é o pensamento mesmo que constitue toda a nossa existencia, e si somos homens, ó porque somos seres pensantes. E em verdade para todo o homem cessar de pensar, é cessar de existir. E o homem, effectivamente, cessa de existir desde que se torna incapaz de sentir e de pensar. Cortae a qualquer um os braços e as pernas, mutilae-o por todas as formas, deixae-o reduzido apenas ao tronco e a cabeça. Emquanto a vida não se lhe tornar impossivel e elle for capaz de sentir, pensar e querer, não deixará de ser homem. Seu corpo poderá ficar reduzido a um resto disforme. Mas elle nem por isto ficará diminuido como homem: o que significa que não ficará diminuido em sua existencia verdadeira, isto é, em sua existencia como espirito. E isto prova que o homem como espirito, é indivisivel. E assim todo o ser, assim toda a realidade.

Ninguem, porém, dirá que o homem continúa a existir no cadaver, si bem que o corpo esteja ainda completo. Porque? Porque ahi já não existe o principio pensante. O cadaver, não ha duvida, infunde-nos respeito, talvez mais do que o proprio ser vivo, mas isto unicamente pelo mysterio que encerra, ou porque representa a ultima phase de um drama de que veio a ser exactamente o desenlace tragico, fatal. Mas todos sabem que resta no cadaver apenas uma materia informe que breve se desfará em poeira. E admittindo-se que consigamos fazer com que persista, dando-lhe por algum artificio qualquer, a resistencia da pedra, ainda assim o cadaver jámais será um homem: será apenas uma estatua — materia morta, aggregado heterogeneo de elementos estranhos uns aos outros, sem cohesão interna, sem calor e sem vida.

O pensamento, a energia psychica, ou, numa palavra, o espirito — eis, pois, a «cousa em si» ou o ser verdadeiro do homem; e o corpo ou o organismo humano não é senão a modalidade accidental ou a apparencia exterior d'essa energia mesma; ou ainda, como pretende Bergson, um simples instrumento de que o espirito se serve para agir.

## A «COUSA EM SI» NO ANIMAL E NA PLANTA

Eu penso — eis para mim a primeira verdade, a verdade fundamental. E esta verdade é de evidencia irresistivel e não pode ser posta em duvida, porque quando duvido, estou pensando, e posso assim duvidar de tudo, menos de meu pensamento. Não se deve, porém, dizer, como Descartes: eu penso, logo existo — *cogito, ergo sum.* Deve-se ao contrario dizer: eu penso logo existe meu pensamento. E si existo, é porque sou capaz de pensar, e minha existencia não consiste em outra cousa, senão em meu pensamento. E si me tornar incapaz de pensar, perdendo totalmente a consciencia, cessarei de existir. E si conheço alguma cousa de mim mesmo e do mundo, é somente pelo que sinto em minha consciencia.

Eu sou uma consciencia, eu sou um ser pensante, eu sou um espirito — eis, pois para mim em que consiste toda a minha existencia. E isto sei porque sinto; logo por uma especie de visão interna, por observação interior, ou melhor, por introspecção directa: o que só é possivel, tractando-se de minha propria consciencia. Ha porém, outros homens, seres, identicos a mim, e tambem animaes dotados de conformação analoga á minha, dispondo dos mesmos sentidos, vivendo como eu vivo, passando por phases analogas de desenvol-

vimento, crescendo, soffrendo e morrendo. Como, porém, poderei penetrar a esencia intima dos outros homens, e tambem a dos animaes?

Quanto aos outros homens é certo que com elles me communico de inumeros modos, que penso e tranmitto-lhes o meu pensamento, que a elles me associo nas minhas obras, nas minhas aspirações, nos meus trabalho. E sei assim que são como eu consciencias que são como eu seres pensantes, e que é só como seres pensantes que de facto existem, sendo que, si cessarem de pensar, cessarão de existir. Isto, porém, conheço somente porque observando os seus movimentcs, vejo que só se podem explicar como estando em correspondencia necessaria com sentimentos e idéas analogas ás minhas. E' o que eu chamo introspecção indirecta.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## A ALMA E O CORPO

Os psychologos modernos, em particular, os psychologos da escola experimental, fazem d'esta questão da alma uma questão de pura physiologia, e é assim pelo exame atomo-physiologico e pela analyse hystologica do cerebro e do systema nervoso que procuram descobrir a alma. Servem-se para isto de toda a sorte de instrumento e de machinas delicadissimas. E como decompondo o organismo e submettendo-o á prova das mais engenhosas investigações, nenhuma actividade interna, de caracter subjectivo, se faz visivel á luz dos apparelhos, concluem d'ahi que não existe alma, e é, deste modo, pela actividade mesma do corpo que pretendem explicar a energia psychica. E foi d'ahi que se originou o pensamento de uma psychologia sem alma. Eu seguirei outro rumo. E neste ponto parece-me muito mais efficaz o processo de Spinoza, embora não sejam tamben acceitaveis as suas conclusões. Spinoza, como é sabido, serve-se exclusivamente do methodo deductivo. Parte de um certo numero de conceitos fundamentaes que são estabelecidos á priori e tudo o mais é por elle desenvolvido por simples deducção ao geito dos geometras. Ora, entre esses conceitos fundamentaes que são o ponto de partida para o seu systema de deaucções, estão a extensão e o pensamento ou a materia e o espirito como attributos distinctos, mais inseparaveis da substancia. E estes dois attributos, da mesma maneira que existem na susbtancia em geral, existem tambem em cada um de seus modos particulares. E' assim que a cada corpo como modo da extensão é inherente uma idéa como modo do pensamento Pois bem: o corpo como modo da extensão é o objecto; a idéa como modo do pensamento é a alma. E não se comprehende nenhuma alma sem corpo, nem tão pouco nenhum corpo sem alma. — Spinoza julga-se assim auctorisado definir em termos muito precisos; a alma é a idéa do corpo, o corpo é o object da alma.

Tudo isto pode ser muito logico e ha realmente coherencia no desenvolvimento destas deducções. Mas as conclusões são vagas a difficilmente se comprehendem. Eu adopto outro methodo, parecendo-me que para descobrir a alma o unico meio efficaz consiste em interrogar a consciencia. Esta é propriamente a energia interna, a existencia subjectiva, e como tal é o symbolo viv da existencia verdadeira. Procurar fóra da consciencia a alma, é negal-a, e em verdade a alma só pode ser estudada, procurando-se ler no fundo da consciencia. Interrogue, pois, cada um, a propria consciencia. Que se encontra al escripto?

Vejamos. A consciencia é um laboratorio de idéas. E a alma devendo ser a consciencia mesma, o lado interno, a face subjectiva da existencia, — uma vez que a consciencia se resolve em idéas, deve ser necessariamente de natureza ideal. Eu digo, portanto, que a alma é uma idéa. E neste ponto meu pensamento coincide com o de Spinoza. Mas no meu ponto de vista a idéa tem uma significação differente. Para ver isto, porém, de modo mais claro e preciso, ponhamos a questão em face da realidade concreta.

Esta é de duas especies: inorganica e organica. Ora a existencia incontestavelmente real, o ser verdadeiramente existente é o ser vivo. Neste ha uma energia interna, presente e activa em todas as partes do corpo, e é esta energia que dá vida e calor, movimento e acção ao organismo. E' o que constitue o principio mesmo que anima o organismo; tanto assim que, uma vez supprimida, por qualquer modo, essa energia, o organismo será, desde logo, materia morta. E é só ahi que se poderá encontrar o que se chama alma. Esta existe, de facto, e manifestando-se nos organismos superiores como consciencia, attinge no homem, com o desenvolvimento da consciencia, as mais altas manifestações do pensamento e da razão. E é assim que o homem vem a se destacar no seio da existencia como um ser á parte, com sua preoccupação dos interesses moraes e estheticos, com suas aspirações de liberdade, com seus systemas de leis e de governo, e com seu esforço continuo pela comprehensão de si mesmo e do mundo. A alma é, pois, o ser verdadeiro do homem, como de todo o organismo, e si bem que seja uma energia puramente interna, inaccessivel a todo e qualquer processo de observaçã exterior, todavía é sempre activa e em tudo se mostra presente na vida do organismo, fazendo-se de certo modo visivel, senão em si mesma, pelo menos em suas operações, como nos movimentos exteriores que determina.

Na matéria inorgânica há em que se possa por qualquer modo observar ou conhecer nenhuma energia interna ou subjetiva, a menos ainda qualquer cousa a que se possa dar o nome de consciência. Poder-se-á, não obstante, levantar ahi a questão da alma?

Os corpos inorgânicos são provavelmente fragmentos de organismos, cadaveres petrificados. E não é talvez sem razão que se chama a materia inorgânica, materia morta, em distinção da materia organizada que se chama materia viva. Muitos corpos são reconhecidamente isto mesmo, como a pele de certos animaes, os ossos e os dentes de outros, o pello, as auhas, etc., de outros. E servimo-nos assim frequentemente de restos de cadaveres, como de fragmentos ou produtos de organismos animaes ou vegetaes se faz uso commum na industria. Seja, porém, qual fôr a procedência dêstes corpos, se não têm vida, não têm alma, e só podem ser, por conseguinte, estudados em sua significação exterior, isto é, como phenômenos; a menos que adoptemos o ponto de vista de Leibniz e façamos a sua decomposição em elementos simples ou monadas. Estas como centros de percepção, são almas, e então cada corpo tem tantas almas, quantas são as monadas ou as conciêcias elementares em que se resolve.

Ha, não obstante, uma certa categoria de corpos inorganicos, em que a questão da alma pode ser considerada de outro modo. São os corpos que foram trabalhados pelo homem. E aqui é de alto interêsse examinar o facto, porque essa nova concepção da alma considerada em relação à matéria inorgânica, é de molde a fazer muita luz sôbre a verdadeira significação da alma nos proprios organismos.

Entre os corpos que foram trabalhados pelo homem, convem distinguir os aparelhos e machinas destinadas a servir como instrumentos de ação e as obras propriamente de significação artistica. Os aparelhos e machinas são, por assim dizer, prolongamentos artificiaes de nosso proprio organismo. Aos instrumentos naturaes de que dispomos acrescentamos instrumentos artificiaes que augmentam o nosso poder e a nossa capacidade. E si alguma alma dá movimento e ação a esses instrumentos é a nossa alma mesma. E não ha para elles como instrumentos ou machinas, outra alma alem da nossa. Neste sentido podemos dizer que a alma que dá movimento consciente a uma locomotiva, é a alma mesma do homen.

O mesmo se poderá dizer de um navio que se conserva suspenso sobre as aguas e faz a travessia do mundo, como de um aeroplano a que se dá direção consciente no espaço. E assim, tractando-se de qualquer outra especie de aparelho ou machina.

No caso de uma obra d'arte, a cousa é diversa. Consideraremos una obra d'arte qualquer, uma estatua, por exemplo, uma estatua de bronze ou de marmore. Poder-se-á levantar seriamente a questão—a estatua tem alma? Sim, esta questão póde ser seriamente levantada. E eu não a só levanto, como positivamente me resolvo pela affirmativa e respondo: a estatua tem alma. E qual cem a ser então a alma de estatua; Ninguem o contestará: a alma da estatua é senão o principio que lhe deu vida, porque, de facto ninguem dirá que a estatua tem vida, com certeza, o principio que lhe deu existencia. E isto todo o mundo acceitará, porque a estatua existe realmente. Ora, qual foi o principio que deu existencia á estatuae Ninguem o contestará tamben: foi a idéa do artista que a concebeu. A alma da estatua é, pois, o pensamento ou a concepção do artista, que se objectivou no marmore ou no bronze. E aqui verifica-se a these que estabeleci em começo: a alma é uma idéa.

Vejamos agora si esta these é confirmada, tractando-se da alma dos organismos.

O organismo é tambem uma producção artistica. Tem uma forma determinada, cresce em proporções definidas, e a vida em geral forma uma gradação ascendente de formas regulares e harmonicas, e estas desenvolvem-se segundo leis precisas e fixas: o que tudo prova, de modo irresistivel, que a vida não póde deixar de ser a objetivação de um pensamento invariavel e certo, e além d'isto infallivel. Schopenhauer explicou todas as formas da vida, como egualmente todas as formas da materia inorganica como, simples objectivações de uma vontade em si mesma inconsciente. Mas como podem nascer da inconsciencia a ordem e esta regularidade admiraveis? Não: a vida é a objectivação de um pensamento de artista, uma obra d'arte, admiravel, obra incomparavel, uma especie de poema vivo, eterno. E cada organismo, por si só, é um poema no poema, um pequeno quadro no grande quadro.

Ha assim uma alma no todo e uma alma em cada parte: o que quer dizer: cada organismo, por si só, é a objectivação de uma idéa e tem, por conseguinte, a sua alma particular.

Vê-se, deste modo, que a alma é, no organismo, como na estatua, uma idéa. Mas na estatua a alma é uma idéa humana, uma abstracção, uma idéa morta quer dizer: uma idéa que não transmitte a vida. E é por isto que a estatua, embora tenha adquirido uma fórma que poderá talvez ser eterna, comtudo não tem vida. A idéa que anima o organismo é, pelo contrario, uma idéa viva.

A alma da estatua é uma idéa que lhe vem de fóra, que se liga ao marmore ou ao bronze por adaptação externa, por simples combinação exterior, e a estatua está subordinada a uma fórma, mas jámais poderá constituir um todo organico. A alma do organismo é uma idéa que lhe vem de dentro, que se liga a elle por adaptação interna, que fórma com elle uma unidade e um todo indivisivel, si bem que o organismo seja composto de elementos heterogeneos. E' uma energia interior, que se adapta a um certo conjuncto de condições naturaes, que faz a selecção dos elementos necessarios a seu desenvolvimento, que compõe por si mesma, o corpo, para delle se servir como seu instrumento, e que ainda o póde augmentar pelo accrescimo de instrumentos artificiaes de que egualmente se serve, como si fossem um prolongamento do organismo: o que prova que não ha limites para o desenvolvimento da idéa. Ora, uma idéa assim, uma idéa viva que se resolve em energia e força, em intelligencia e trabalho, não póde ser uma idéa humana. Como se deve então comprehender? Dever-se-á dizer que é uma idéa super-humana? Mas porque não empregar logo a palavra propria, a palavra trádicional, e a unica que firma, de modo preciso e completo, a distincção entre uma idéa viva e uma idéa morta? Não: uma idéa que transmitte a vida, deve ser uma idéa que encerra um sopro do eterno, deve ser, numa palavra, uma idéa divina.

Eis ahi, pois, a solução desse monstruoso problema da distincção entre o corpo e a alma — problema que tem sido, através de todos os tempos, o terror e o desespero dos philosophos: a alma do ser vivo, de todo o organismo, como de todo o systema natural, é uma idéa divina, em analogia com a concepção ou idéa humana que dá origem ás producções artisticas. E nisto claramente se vê a distincção entre o pensamento de Deus e o do homem. E' que no homem, por assim dizer, o pensamento é morto, pois, nada produz objectivamente real, e apenas reflecte passivamente a imagem das cousas. Em Deus, pelo contrario, o pensamento é vivo. O que significa: é principio de creação, de tal modo que em Deus pensar é crear. Tambem o que torna necessaria a idéa de Deus, é exactamente o facto de que o mundo é uma creação continua, e não se comprehende creação sem um creador. E' a mesma necessidade que levava Anaxagoras á concepção de uma intelligencia suprema (*noos*), como condição da ordem do mundo. E' ó mesmo pensamento que levava Aristoteles, da observação dos movimentos dos cosmos, á concepção de um primeiro motor immovel, primeiro motor immovel, que, por seu lado, se resolvia em intelligencia divina, na qual se deveria achar a explicação ultima de todas as cousas; razão pela qual, a metaphysica, segundo Aristoteles, no seu mais alto sentido, vem a confundir-se com a theologia. Poder-se-á, pois reduzir toda a theologia a este unico argumento: o mundo é creação continua; logo Deus existe. Tambem diz-se indifferentemente: Deus ou o Creador. E a relação que ha de Deus para o homem, como para todas as cousas, é exactamente a do Creador para a creatura.

Dir-se-á, porém; mas o homem não será tambem creador, a seu modo? Sim: nós somos tambem, em certo sentido, creadores. E' o que devemos reconhecer, uma vez que somos capazes de pensar, pois pensar é architectar idéas, logo crear. Mas, pensando, nós apenas creamos abstracções e phantasmas Deus, pensando cria consciencias e corpos, forças e movimentos, cria todas os factos da natureza. O cosmos, portanto, com todos o seus mundos e com todos os seus movimentos, o espaço e suas constellações, tudo isto é Deus pensando. Deus pensa e a substancia cosmica, em todas as suas modalidades, só por acção do pensamento divino, logo se desenrola no espaço. As forças naturaes

são então os processos mesmos de que Deus se serve para pensar, as categorias do supremo Intellecto. E eu digo, em conclusão, e nisto consiste a minha concepção fundamental: o mundo é uma actividade intellectual, pois é Deus pensando, e nós, homens, como elementos que somos do mecanismo do mundo, fazemos tambem parte do pensamento de Deus, e somos, por conseguinte, no mais rigoroso sentido da palavra, idéas divinas.

## PRIMADO DA INTELLIGENCIA: A VONTADE COMO SIGNAL DE IMPERFEIÇÃO

O que se faz patente por tudo isto é que a vida é um esforço continuo, uma lucta sem tregoas: logo, soffrimento, dor. E o que constitue realmente a essencia mais intima da vida é o trabalho, o esforço. Um «esforço continuo, sem fim, sem repouso» —eis o que significa viver. E no homem que tem disto a viva comprehensão, fazendo-se clara em seu espirito a consciencia d'esse mal irreparavel da vida, o soffrimento augmenta por essa consciencia mesma. D'ahi a revolta, o desespero e a interminavel lamentação desse prisioneiro da vontade, insubmisso visionario do ideal e eterno forçado da miseria. E' que o homem é uma cadeia de dependencias, e para viver precisa de adaptar-se a essas dependencias, ageitando-se a ellas, submettendo-se a ellas; para o que precisa de satisfazer a innumeras necessidades, adquirindo cousas que lhe faltam, repellindo outras que lhe são prejudiciaes e offensivas. E a cada necessidade satisfeita succedem sempre necessidades novas: o que faz da vida um tormento continuo e uma morte successiva, sendo justo affirmar que viver é morrer lentamente. E por fim vem effectivamente a morte, ainda como satisfação de uma ultima necessidade, a do repouso para tanta lucta. E alguns a desejam, alguns a querem ardentemente, e outros a ella se entregam com paixão e desespero no delirio do soffrimento...

Somos, pois, no mais rigoroso sentido da palavra, uma dependencia de necensidades innumeras. E o que, em nós, dá testemunho inmmediato da necessidade, é exactamente o querer, a vontade. A vontade é, pois o signal certo, positivo de nossa imperfeição radical. Queremos tudo, e isto quer dizer que nos falta tudo. E é esta a razão por que duvidamos ás vezes de nossa propria existencia. E, em certo sentido, não existimos de facto, pois o ser é, em nós, não uma realidade, mas apenas uma aspiração: o que se prova, considerando que somos uma energia em evolução, quer dizer, um ser a desenvolver-se, a fazer-se portando. E é bem sabido que o que está a se fazer, não está feito ainda. O homem é, assim, apenas um erforço pelo ser, não, ainda o ser mesmo, precisando de tudo, estando sob a dependencia de tudo: fragil caniço, incapaz, sem duvida, de offerecer qualquer resistencia ás correntes insuperaveis do cosmos, mas que, entretanto, resiste, como si tivesse força e poder para sustentar o peso do Universo.

Somos incompletos, imperfeitos, e é por isto mesmo e só por isto, que temos vontade. E a nossa vontade não é senão a repercurssão psychica deste complexo de necessidades em que se resolve toda a nossa existencia. Um ser perfeito seria completo em si mesmo. Teria tudo em tudo. Nada lhe faltaria e de nada poderia precisar. Não teria, por conseguinte, vontade. Deus, devendo ser concebido como a perfeição absoluta, não tem, pois, vontade: é o ser uno e completo, do qual tudo sae e no qual tudo entra; o ser e todo o ser, o

pensamento e todo o pensamento, ou o ser de todo o ser, e o pensamento de todo o pensamento; immovel e eterno; energia em tudo presente a na qual existir é pensar, e pensar é crear.

Nós somos tambem, a nosso modo, creadores. Mas creamos pelo pensamento. E como nosso pensamento é morto, pois apenas reflecte a imagem da realidade; por isto apenas creamos idéas mortas ou phantasmas. Deus cria idéas vivas ou a realidade mesma. No homem toda a producção, antes de existir como producção, existiu como idéa. Assim um edifico ou monumento, antes de existir como edificio ou monumento, existiu como idéa no pensamento do architecto. Em nossas obras, em nossas creações, portanto, primeiro vem a concepção, depois a execução. E como o trabalho da execução é difficil e demorado, devido exactamente á imperfeição de nosso conhecimento, resulta d'ahi que da concepção para a execução vae uma grande distancia. E acontece, alem d'isto, que a maior parte das nossas concepções não chegam a ser executadas. Em Deus não: a idéa é já realidade, a concepção é ja execução, porque em Deus o conhecimento é completo, absoluto, infinito. E' como se comprehende a formula: Deus é o pensamento do pensamento, a idéa da idéa. Não pode, pois, haver no pensamento divino nenhuma distincção entre a concepção e a execução, e nenhuma vacillação no agir. Deus conhece tudo: logo sabe dar a cada idéa aplicação immediata. De maneira que em Deus pensar é agir. E comprehende-se assim como se possa interpretar o mundo como actividade intellectual. E' que o mundo é a actividade mesma do pensamento divino; é que o mundo é Deus pensando.

Si ha alguma cousa que possa dar uma idéa da actividade divina é a nossa imaginação. Nossa imaginação é creadora; mas imaginando, creamos o que? Todos sabem: phantasmagorias. Imagine-se agora uma energia que tenha o mesmo poder de nossa imaginação, mas que imaginando, produza, não phantasmagorias, e sim realidades, e teremos uma idéa approximada do pensamento divino. Em Deus ha todo ser e toda a existencia: logo, todo o pensamento e toda a verdade. E é nelle que tudo existe, vive e se move. Mas em Deus mesmo, estando nelle toda a existencia, não ha nenhuma das necessidades da vida e nenhuma das contingencias do movimento. Deus é, pois, immovel. E como produz? Pela exhuberancia mesma do ser. Deus produz não por necessidade, mas por amor. Quer dizer: é o ser tendendo a dividir-se e a multiplicar-se, a produzir, a crear. E em nós o amor é ainda necessidade, embora seja a forma mais alta da necessidade. Em Deus, não: é o ser mesmo, o oceano sem fundo da bondade infinita, fonte inesgotavel de todo o bem e ideal supremo da eterna belleza. E' que Deus cria sem que seja a isto determinado por nenhuma força, por nenhuma necessidade, e só por effeito de sua existencia mesma. E' que em Deus existir é pensar, e pensar é crear. E o mundo emana assim da Divindade, por virtude da expansão mesma do ser divino, por effeito de seu amor infinito, sem esforço, nem trabalho como a luz emana do sol, como a consequencia, ao dizer de Spinoza, deriva das premissas no syllogismo logico.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Em Deus é assim ou deve ser assim: ha identidade perfeita entre o ser e o conhecer. Deus é, pois, completo e perfeito em si mesmo. Nada lhe falta, nada lhe é necessario: é o ser em sua plenitude. E' tudo em tudo, e nelle existe o conhecimento absoluto, a certeza absoluta, o amor absoluto; logo, a eterna paz e o eterno repouso. Em nós é o contrario: tudo nos falta e por isto já mais nos é dado um momento de repouso e ainda nos sonhos nos

atormentam as necessidades e os desejos. A vontade é a fonte de todo o mal, pois é o signal certo de nossa imperfeição e do caracter precario de nossa existencia, e vivemos assim sempre a sonhar, sempre a luctar, escravos da necessidade, e por conseguinte, da vontade e só pela morte nos libertaremos. Emoções nos impulsionam paixões nos escravizam. Umas terminam no sentimento, outras fazem nascer o desejo; e este traz a anciedade e a lucta, o esforço e o soffrimento. «As emoções apenas nos affectam, —diz Kant, mas as paixões nos dilaceram»— Razão tem, pois, Schopenhauer, quando nos pinta como cores tão sombrias o quadro da existencia. E si a vontade é a «cousa em si» e a substancia mesma do mundo, resulta d'ahi que a dor é inevitavel e liga-se á essencia mesma da vida. E assim é, porque a vida é obra da vontade, e a vontade é esforço, trabalho; logo, soffrimento e miseria. Tambem si cosultamos a realidade, si interrogamos os factos quem nõo se encherá de assombro e terror? «Toda a biographia é una patrographia —diz Schopenhauer: porque viver é, em geral, esgottar uma serie de grandes e pequenhas desgraças». Schopenhauer cita a proposito a phrase de Hamleto — ser ou não ser—, e respondendo, diz: »Nosso estado é tão desgraçãdo que um absoluto ñão ser seria bem preferivel.» Deste modo poder-se-ia dizer que o que ha de melhor na vida é que ella é breve. De onde foi que Dante tirou os elementos de seu inferno, senão do mundo mesmo em que vivemos? — pergunta Schopenhauer. Entretanto pensa elle que o inferno de Dante é ainda bem supportavel, e este que vivemos é muito peior.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## O VALOR DA INTELLIGENCIA

E nós, homens, que viremos então a ser? De que energia somos dotados e como devemos interpretar nossa existencia? De certo somos tambem seres intelligentes. Mas isto de modo indirecto, passivo, pois não somos a intelligencia, mas apenas effeitos que ella produz. E si della podemos dizer que participamos, é unicamente por soffrer o seu influxo, como si fossemos por ella esclarecidos ou illuminados. E' que somos apenas um como sopro da Intelligencia suprema. Quer dizer: não somos a intelligencia em si mesma, mas apenas irradiações que d'ella emanam, imagens a que ella dá corpo e realidade, sombras a que dá vida.

Imagine-se o sol reflectindo a sua imagem na superficie de um lago: eis ahi uma idéa precisa da verdadeira significação de nossa existencia. O Sol é Deus. E nós somos como imagens do sol na superficie das aguas. Mas o lago em que se reflecte a imagem divina não é somente um lago, é um mar; não é somente um mar, é o espaço infinito. E' por isto que Deus, em tudo presente, em tudo se reflecte. De onde resulta tambem que tudo se move e se agita, que, nada é fixo, que tudo, ao contrario, continuamente se transforma; o que significa, no fundo, que tudo é vivo e animado: razão pela qual em tudo palpita e vibra a consciencia, em tudo trabalha a intelligencia, em tudo brilha a luz interior. Nós somos fulguracões da Intelligencia suprema. Eis, pois, o que somos, e isto nos basta: somos raios que emanam da suprema luz, reverberações do fogo divino, pensamentos de Deus! E é por isto que arde, tambem em nós, sempre accesa, a chamma sagrada da idéa.

Em nós a intelligencia está, por necessidade natural, ligada a um organismo, do qual depende e do qual difficilmente poderá fazer inteira abstracção. Por isto tem dois aspectos: um aspecto individual, e neste sentido chama-se vontade, e um aspecto geral e universal, e neste sentido chama-se pensamen-

to. Como vontade a intelligencia tem por destino proprio promover o bem do individuo e é por isto que a vontade se manifesta precisamente como consciencia ou indicação das nossas necessidades. Como pensamento a intelligencia tem por fim collocar-nos em relação com a totalidade das cousas, dando-nos o sentido de nossa existencia, e encaminhando-nos, pelo desenvolvimento harmonico de todas as nossas energias, para a identificação de nossa consciencia com a consciencia universal.

A vontade, por um lado, isola e separa o individuo do todo e tende a sujeitar a seu dominio arbitrario o todo ou pelo menos, tudo o que é accessivel ás forças limitadas de que dispõe; por isto torna-se ou pode tonar-se elemento de perturbação. E é nosso dever supremo subjugal-a sempre, submettendo-a invariavelmente ao imperio da razão. Por outro lado, ligando-se ao individuo e tendo por destino proprio promover o bem do individuo, liga-se a uma forma que passa e desapparece, a um momento apenas no desenvolvimento do espirito, a uma funcção do ser não ao ser mesmo; por isto todo o seu triumpho é illusorio. E aquelle que abusa da vontade e fere o direito alheio, acreditando exaltar-se e crescer de intensidade e valor, pelo contrario promove a propria degradação. O criminoso, o egoista, a quem mais prejudica é a si proprio, pois quebrando a sua solidariedade com o todo, fica como um membro é a parte, isolado e morto, no systema universal. O crime é, pois, rigorosamente, positivamente: uma diminuição do ser, uma volta para o nada. De maneira que o crime, o abuso da vontade traz em si proprio a mais tremenda punição. E si a sociedade tem por deve punir o crime, é não como castigo do criminoso mas unicamente para evitar que o mal se propague e para levantar a proprio criminoso da degradação a que o crime o reduziu.

O pensamento não: participa da luz, é luz interior, e como tal liga-se não a qualquer forma individual, não ao que passa e desapparece, mas ao que é universal e eterno. Deste modo é sempre nota sonora, elemento de harmonia no concerto universal. E, como pensamento, o homem não só se põe em contacto com as mais longinquas das estrellas, como soffre talvez a influencia do que se passa nas mais remotas regiões do espaço. A vontade leva ao crime, quebrando a solidariedade que deve existir entre as consciencias. O pensamento estabelece a harmonia e a conformidade, dando o sentido e a interpretação de nossa solidariedade no todo. Tambem a virtude é como uma harmonia interior e uma musica n'alma: é a saude e a belleza do espirito. E' por isto que nada é mais bello e mais commovente que a virtude. E a virtude é obra do pensamento, porque a virtude é a verdade na ordem moral, e é o pensamento que representa em nós o principio da luz interior, e é deste principio que deriva toda a verdade.

A verdade, é, pois, nosso dever supremo. Sejamos sempre verdadeiros — eis o principio de toda lei e a condição de toda a moralidade. Mas para que sejamos verdadeiros, devemos reconhecer em todos os que se apresentam como orgãos de uma consciencia, o mesmo ser, o mesmo principio que nos anima, a mesma essencia eterna, e respeitar nelles o que queremos seja respeitado en nós. Isto quer dizer: devemos ser solidarios uns com os outros e solidarios no todo. D'ahi a magestade da lei proclamada pelo Christo: amae-vos uns aos outros. E' que da verdade como criterio supremo da conducta, resulta de facto, immediatamente, como mais alta lei o amor. E o amor é como a substancia mesma e o coração de toda a virtude. Por tal modo que seria justo affirmar: não ha virtude fóra do amor, do mesmo modo que não ha moral fóra da verdade e da sinceridade.

## SAMUEL RAMOS (1897-1959)

Ramos es el filósofo mexicano más sobresaliente de la generación que sigue a los «fundadores», Caso y Vasconcelos.

Nació en Zitácuaro en 1897. Realizó estudios en el Colegio Nacional de San Nicolás de Hidalgo, y más tarde en México bajo la dirección de Antonio Caso. En 1920 colaboró con Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública. Vivió un tiempo en Francia e Italia y se incorporó más tarde al cuerpo de profesores de filosofía de la Universidad Nacional. Ocupó las cátedras de Estética e Historia de la Filosofía en México, que desempeñaba al morir en 1959. Fue Director (Decano) de la Facultad de Filosofía y Letras, y miembro del Colegio Nacional que reúne a los intelectuales de mayor significación en el país.

En su primera obra, *Hipótesis* (1928), nos relata las vicisitudes de su itinerario espiritual y la deuda y ruptura con Caso. También influyeron en él Ortega y Gasset, el historicismo, Scheler, Hartmann y Adler.

El perspectivismo de Ortega le ayudó a fundamentar su preocupación por una filosofía nacional y por desentrañar la naturaleza de lo mexicano. Ramos sintió la atracción de dos impulsos que parecían contradictorios y que intentó reconciliar: tener los pies en la realidad mexicana y aspirar a un saber y a valores universales. No cayó ni en el universalismo abstracto ni en falsos nacionalismos folklóricos. Sostuvo que «la norma del "nacionalismo" debía ser ésta: acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las formas universales».

Analiza estos problemas en su obra *Perfil del hombre y la cultura en México*, publicada en 1934 y que tiene gran difusión. Al aplicar la teoría psicoanalítica de Adler, cree descubrir en el complejo de inferioridad una característica fundamental del mexicano, tomado tanto individual como colectivamente. Esta interpretación es proseguida

posteriormente por Octavio Paz en su divulgada obra *El laberinto de la soledad* (1947).

Sostiene Ramos que la renovación espiritual de su país se logrará por medio de una profunda reforma educativa, basada en una nueva teoría del hombre. Expone las ideas fundamentales de la reforma en varios artículos que recoge más tarde en un volumen titulado *Veinte años de educación en México* (1941). Su antropología filosófica se halla en su obra principal, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica* (1940), de la que se extrajeron los pasajes que figuran a continuación.

En esta obra, Ramos se propone superar la oposición materialismo-espiritualismo, y concibe a un hombre integral constituido por el alma y el cuerpo o, en el lenguaje de Ortega, por la vitalidad, el alma y el espíritu. El espíritu es el más alto grado de la realidad. A su vez, funda la espiritualidad de la persona en la objetividad de los valores, tal como la entendió Max Scheler.

Ramos se interesó también en el pasado filosófico de su país y escribió la primera *Historia de la filosofía en México* (1943), que alentó los trabajos de investigación sobre el pensamiento de su país que realizaron Leopoldo Zea y otros pensadores bajo la dirección de José Gaos.

R. F.

## AXIOMAS DE LA ONTOLOGIA HUMANA *

La vida humana no es un mero existir como el de las cosas que la rodean, sino además, y esto es muy importante, es un saber de que existe. La existencia humana se distingue de todas las otras en que tiene conciencia de su existir. Una piedra, un insecto, un árbol existen, pero sin saberlo. La conciencia es, por decirlo así, una revelación del ser. Ahora bien, la conciencia no es un «epifenómeno», un mero agregado que acompaña a la existencia para registrarla; no es un plano reflejante destinado a la contemplación. La conciencia imprime a la existencia humana su modo de ser peculiar, es inseparable de su estructura ontológica. Al darme cuenta de mi existencia, no la siento únicamente a ella, rodeada del vacío, sino, por el contrario, se me presenta situada en medio de un conjunto de realidades que actúan sobre mí y que a la vez son objeto de mi acción. La conciencia me hace sentirme, pues como una existencia en medio de otras, ocupando entre ellas un sitio determinado. La primera nota de la existencia humana es, según la expresión de Heidegger, un «estar en el mundo». Pero además, no me siento como una existencia fija, inmóvil, sino como algo que fluye constantemente. Mi conciencia no lo es sólo de mi estado actual, sólo del «aquí» y el «ahora». Tengo también recuerdos y

* *Hacia un nuevo humanismo*, 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 40-43, 46-47, 49, 56-58, 78-79, 84-90.

expectativas. Puedo rememorar mis estados anteriores, lo que va ya ha sido, y por otro lado anticiparme con la representación a lo que todavía no es. En una palabra, tengo intenciones, proyectos, esperanzas. Llamo conciencia precisamente a esa capacidad de retener imágenes de lo pasado y de proyectar mi imaginación hacia lo porvenir. Pero estos actos que estoy separando en la exposición porque no se puede hablar de todo al mismo tiempo, en realidad se entretejen en la vida presente enriqueciendo su contenido y formando una continuidad ininterrumpida que constituye el tiempo. La conciencia da, pues, a la existencia humana su dimensión temporal. Todas las demás cosas de fuera que constituyen nuestro mundo también nos aparecen en el tiempo, aun cuando para ellas mismas el tiempo no existe. En cambio, el tiempo está con nosotros, nuestra existencia *es* el tiempo. La noción del tiempo tiene entonces un doble significado, según que lo apliquemos al mundo externo o a nuestra propia vida. En el primer caso el tiempo no es propiamente una realidad, sino una mera relación que toman las cosas al desfilar por el cauce de nuestra sensibilidad. Mas para nosotros el tiempo no es el cauce, sino el río mismo que corre por el cauce. El tiempo tiene en este último caso una realidad óntica, es parte integrante de la existencia humana

El hombre es, como los demás vivientes, un proceso en constante devenir. Pero en el mundo vegetal y animal este proceso describe invariablemente la misma curva, conforme a un módulo para cada especie, que el individuo reproduce sin alteración ninguna. Es decir, todos esos seres tienen un destino prefijado que una ley fatal hace cumplir en todos sus detalles. También en la existencia humana hay una proporción de fatalidad. La existencia humana aparece en su raíz como una tarea encaminada a su propio sostenimiento. Cada hombre tiene que ocuparse primero en hacer su propia vida, para lo cual piensa en el porvenir, se representa con anticipación lo que podrá ser. Por eso dice Ortega que el hombre es un ser esencialmente «preocupado». Primero que nada el hombre tiene que hacer algo para vivir. La vida se le presenta como un problema imperioso que debe resolver. El aseguramiento de la existencia se le impone como una necesidad fatal y la vida misma como un riesgo constante, el riesgo de perderla. Surge entonces ante él la posibilidad de la muerte y de aquí se deriva el sentimiento de la angustia que en mayor o menor proporción está presente en la existencia humana.

La incertidumbre de la vida humana indica que no es exclusivamente fatalidad. Dentro de una gran proporción de fatalidad la vida contiene un margen de libertad. El hombre es un ser de múltiples posibilidades con un poder de amplitud variable para elegirlas; puede proponerse voluntariamente un fin y cumplirlo. El principio de la vida humana no se reduce a la mera conservación y aseguramiento de la existencia. Si en el animal la vida es un círculo vicioso, puesto que aparece como una tendencia que parte de la vida para regresar a ella, en el hombre puede buscar un sentido que trascienda el mero vivir y que represente, además de la conservación, un enriquecimiento de la vida. Pero sobre este punto volveremos más adelante y, por ahora, sólo concluiremos de lo anterior que en el territorio del ser el hombre aparece como una entidad teleológica, es decir, que puede proponerse conscientemente un fin y tratar de alcanzarlo. Este rasgo característico sólo puede existir en el hombre porque está provisto de conocimiento y previsión. Mientras que la existencia del animal es puntiforme, representa un proceso discontinuo de momentos presentes, la

humana se amplifica en un devenir continuo que va del pasado al futuro pasando por el presente. La memoria es el órgano del pasado, la previsión lo es del porvenir.

## LAS TEORIAS DEL HOMBRE Y LA CURVA DEL HUMANISMO

La metafísica griega exhibe una marcada propensión antropomórfica concibiendo al universo al modo del hombre, como lo muestra el gran sistema animista y teleológico de Aristóteles. En la filosofía moderna influida por la ciencia natural, al contrario, el hombre tiende a concebirse al modo de la naturaleza. Es decir, que los griegos, en teoría, elevaron la naturaleza al nivel del hombre, mientras que los modernos lo han rebajado al plano de la naturaleza. Sólo la filosofía cristiana coloca al hombre muy por encima de aquélla, atribuyéndole un sentido religioso, sobrenatural. Estos errores de perspectiva han sido denunciados por la filosofía contemporánea al descubrir que la realidad está dividida en regiones ontológicas de diversa estructura. La filosofía no incurrirá en el vicio de explicar la naturaleza desde el punto de vista antropomórfico o *vice versa*. Su aspiración es ahora explicar cada región no desde fuera, sino dentro de ella misma con sus propias categorías. El problema de la antropología filosófica estriba en que el hombre es un crucero en que se juntan varias categorías del ser. ¿En cuál de ellas radica lo esencialmente humano? Casi hay tantas concepciones del hombre como elementos constituyen su existencia. Cada una de esas concepciones toma una parte y pretende erigirla en el todo de la existencia humana, la cual resulta mutilada por la unilateralidad de la visión. El hombre es concebido como razón, como voluntad, como sentimiento, como instinto, etc. Tales ideas provienen de tres fuentes: la religión, la filosofía y la ciencia natural.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

No desconocemos en absoluto el valor de los estudios científicos sobre el hombre. Sin duda que hoy poseemos, gracias a la ciencia, un conocimiento de la vida humana tan completo y profundo como no se había tenido antes. Sabemos ya una porción de cosas sobre el hombre-naturaleza. Pero la ciencia procede por abstracción, corta la vida humana en partes: vida física, psíquica, social, jurídica, etc., y la aspiración de la antropología filosófica es obtener una idea del hombre como totalidad. El repertorio de las diversas concepciones históricas del hombre corresponde a una serie de tipos empíricos de número limitado, que no se pueden erigir cada uno en representación de todo el género humano. Justamente la antropología pretende llegar a una idea suprahistórica y supra-empírica que sólo retenga las notas que pueden convenir a cualquier hombre independiente de sus determinaciones temporales y particularidades empíricas. Si el hombre es un compuesto de diversos elementos, la antropología no va a conceder el privilegio a uno de ellos, negando a todos los demás. Ella acepta todos esos elementos con los derechos relativos que a cada uno asisten. El problema de la antropología es más bien determinar cómo esos elementos particulares se integran en una unidad, qué relaciones hay entre ellos y cuál es la estructura esencial que forman. Averigua si es posible ordenar esos elementos en una jerarquía, conforme a una escala objetiva de valores.

## LAS CAPAS DEL SER HUMANO

Hay seres humanos que viven principalmente desde su vitalidad o son pura vitalidad, como los niños y los salvajes. Cuando la vitalidad está en acción, nos colocamos fuera del centro de nuestra persona. En los momentos de juego, en los deportes, en la vida sensorial, el individuo se olvida de su yo y se encuentra como fundido con el resto de la naturaleza. Del tesoro de la vitalidad se nutre la personalidad del hombre. Si de esta zona corporal periférica pasamos más adentro, nos encontramos con dos territorios separados, el alma y el espíritu. La razón que hay para distinguir el alma del espíritu es la siguiente: percibimos en nuestro interior ciertos movimientos que no son provocados por nuestra más íntima voluntad, de los que no nos sentimos autores. Hay emociones, sentimientos, pasiones, simpatías, antipatías que se despiertan en nosotros sin tener nuestro asentimiento y que, aunque están en nosotros, se han producido a pesar nuestro. Quisiéramos no tenerlas y, sin embargo, las tenemos. Son *mis* sentimientos; pero no son *yo*, porque no me solidarizo con ellos. En esta zona tienen lugar las pasiones amorosas y, en general, la vida de los sentimientos. Es el mundo privado de la vida individual. Los movimientos del alma pueden ser reprimidos o liberados por otras fuerzas de nuestra persona que ejercen el control. El espíritu es el centro de la persona, el «conjunto de actos íntimos de que cada cual se siente autor y protagonista». El espíritu está integrado por la voluntad y el pensamiento. Constituye estrictamente lo que se llama el *yo*. El yo es el punto céntrico de nuestra persona que resuelve y que decide, es lo que en la acción de entender o de conocer se pone en contacto directo con lo conocido. Hay otra diferencia entre alma y espíritu: los fenómenos espirituales no duran, los anímicos ocupan tiempo. Podemos tardar mucho en comprender algo, pero la comprensión misma es obra de un instante; como también puede durar mucho tiempo la preparación de un acto, pero la decisión se produce en un momento. En cambio, todo lo que pertenece al alma se desarrolla en el tiempo. «Se está triste, se está alegre un rato, un día, toda la vida.»

El espíritu es el centro de la persona y, sin embargo, se rige por normas impersonales. Para pensar la verdad hay que ajustarse a las normas lógicas y amoldar la inteligencia al ser de las cosas. Por eso el pensamiento puro es idéntico en todos los individuos y al pensar todos piensan lo mismo. La voluntad obra también de acuerdo con normas objetivas, lo que debe ser, los valores. En consecuencia, el alma es el reino de la subjetividad y el espíritu el de la objetividad.

Debe comprenderse que aquí la noción de espíritu no corresponde a la significación tradicional de una entidad metafísica oculta tras los fenómenos. Lo que aquí se afirma sobre el espíritu está plenamente justificado por la experiencia, de la cual se han deducido tales afirmaciones. Aun cuando no se pueden admitir ya las viejas doctrinas metafísicas sobre el espíritu, la observación directa de los fenómenos nos pone en presencia de un grupo de actividades humanas peculiares que siendo irreductibles a otras, merecen conservar aquel nombre. Evidentemente la inteligencia, la voluntad, la intuición de los valores, son funciones que no se rigen por las leyes psicofísicas. Scheler define el espíritu como «objetividad», o sea, «la posibilidad de ser determinado por

los objetos mismos». Espíritu es entonces la vida de un sujeto que trasciende su individualidad para buscar su ley en el mundo objetivo, real o ideal. El espíritu es una dirección de la vida humana que es personal en su arranque, pero cuya meta es supra-individual. Esto no debe interpretarse en el sentido de que el espíritu exista como algo universal fuera del individuo. El espíritu sólo existe en la concentración singular que llamamos persona. Vivimos con el espíritu en los momentos en que no vivimos para nosotros mismos como individuos. Existen dos formas posibles de la vida, en una vivimos como seres aislados, en la otra vivimos con el mundo. Esta última representa la vida espiritual.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## EL HOMBRE COMO LIBERTAD

La libertad no debe buscarse en lo que trasciende al individuo, sino en el interior como algo que le pertenece para que, en rigor, su voluntad sea propiamente libre. Ahora bien, si esa libertad se muestra, al comienzo de la reflexión, como la capacidad de desobedecer un mandato de los valores o de eludir los impulsos naturales, no se debe por esto identificarla con el «indeterminismo». Sería tanto como concebir su esencia como algo negativo, en el sentido de la noción escolástica del *liberum arbitrarium indiferentiae*. O la libertad es una fuerza positiva, una decisión de la voluntad que resulta de una autodeterminación, o es un concepto vacío que, al privar a la libertad de todo contenido, la hace incomprensible. La libertad no constituye una violación del principio de causalidad. Lo que se requiere para explicarla es, como dice Hartmann, un *plus* de determinación que introduce la voluntad en los complejos causales. Tal libertad «en sentido positivo» será posible, pues, si en el mundo el nexo causal está constituido por tipos diferentes de determinación, que gozan cada uno de cierta autonomía.

En este sentido la libertad no es un fenómeno excepcional que radica solamente en el hombre; es común a los seres en cuanto que éstos se encuentran escalonados en diferentes grados de existencia. El animal, comparado con la naturaleza inanimada, es libre, como lo muestran su movimiento y su sensibilidad; la conciencia es libre comparada con la vida orgánica a la cual se encuentra ligada, y así sucesivamente. Situando el problema de la libertad moral dentro de una amplia perspectiva, el dualismo de la determinación se resuelve en un pluralismo. Cada estrato del ser aparece dotado de un tipo peculiar de determinación. En la esfera ideal del ser encontramos desde luego la necesidad lógica, que se podría expresar, por ejemplo, con las palabras de Leibniz, en el «principio de la razón suficiente». Vendría después la necesidad matemática que rige todo cálculo de acuerdo con leyes deductivas peculiares. En el campo de la realidad física se estratifican una serie de determinaciones independientes: la determinación mecánica, la determinación biológica, la determinación psicológica. Por fin, emerge el espíritu como el estrato más alto, cuyos procesos se enlazan también de acuerdo con leyes propias. La libertad que corresponde a cada uno de estos estratos no es absoluta; cada uno de ellos se encuentra condicionado por el anterior, de manera que no hay personalidad sin conciencia, conciencia sin vida orgánica, vida orgánica sin una estructura natural mecánica, mecanismo sin un orden matemático. Pero aparece en cada orden un elemento erreductible al anterior, que constituye justa-

mente lo nuevo de cada uno. Si el organismo vive como ser corpóreo, ligado al orden físico-químico, la vida misma que en él se manifiesta como nutrición, desarrollo, reproducción, es un fenómeno que sólo puede explicarse por principios específicamente biológicos. La determinación biológica es relativamente libre respecto a la determinación mecánica. Hartmann no considera admisible una «contingencia de las leyes naturales» como la ha sostenido Boutroux, para quien la libertad se explica solamente de ese modo. Así se cae en el error de identificar la libertad con la indeterminación y se le atribuye un sentido negativo. Dentro de cada estrato la ley específica se cumple necesariamente en todos los casos. La libertad se entiende como la determinación nueva que cada ser introduce en la estructura inferior que lo sustenta. Es, pues, una libertad en sentido positivo.

## PERSONA Y PERSONALIDAD

La persona es un fenómeno general en que se proyecta la espiritualidad humana y la personalidad es el grado más excelso que alcanza en algunos individuos. Fue en el Renacimiento cuando se descubrió el valor de la personalidad y desde entonces quedó incorporada a nuestra cultura la idea de que ella representa la meta más alta de la humanización. Al parecer no hay hecho más obvio que la personalidad, puesto que sin ninguna idea previa podemos discernir su existencia en los hombres que la poseen. Pero cuando tratamos de aislarla con el pensamiento, sus claros perfiles se esfuman y sus notas esenciales rehúyen ser aprehendidas en fórmulas precisas. En torno a este tema surge una serie de problemas que toca abordar a la antropología filosófica porque conciernen a un hecho que pertenece en exclusiva al ser humano. La categoría de persona sólo a éste es aplicable con exclusión de todo el resto de los seres vivientes.

El lenguaje parece establecer una diferencia entre persona y personalidad. En principio se admite que todos los hombres son personas, pero sólo a un número reducido se les concede personalidad. Mientras que persona es un calificativo que conviene a toda la extensión del género humano, el término de personalidad tiene un campo más limitado de aplicación.

Llamamos al hombre persona no como entidad física, ni psíquica, sino como una entidad moral. Persona es una fisonomía que el sujeto se da a sí mismo por el ejercicio espontáneo de su voluntad más íntima, cuando actúa, piensa o siente con plena libertad. Esta fisonomía puede distinguirse de aquella otra que proviene del carácter individual de cada hombre. El carácter es dado al individuo por nacimiento, en cambio, él se da a sí mismo una personalidad, superponiéndola como una máscara ideal sobre el carácter psico-físico.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La personalidad tiene sin duda su raíz y su asiento en el carácter psicofísico del individuo, pero es algo distinto a la mera individualidad. Se instala sobre ella como un complemento necesario para ordenarla y encauzarla, es decir, como una fuerza que la gobierna. Individualidad y personalidad son dos capas distintas del ser humano jerarquizadas de manera que toca a la última el rango más alto. La personalidad no es, pues, un fenómeno determinado por leyes inmanentes al individuo, no es un hecho biológico o psicológico, sino un fenómeno de orden espiritual.

La personalidad despierta la idea de señorío y control del individuo sobre los actos de su vida; pertenece al hombre que no se deja arrastrar por sus inclinaciones o las circunstancias que lo envuelven, sino que se sobrepone a todo y dicta a su actividad una dirección y un sello propios. Es el hombre que por encima de los motivos subjetivos obedece siempre a la norma de la verdad, de la moral o de la estética y expresa, de este modo, el dominio de una voluntad superior. Deja resonar a través de ella su voz más íntima, y es la revelación de sus valores más altos. En el centro de la personalidad se encuentra el yo verdadero. Solamente las decisiones tomadas desde aquí, tienen el carácter activo y espontáneo, por contraposición a todo movimiento pasivo. Aquel centro es la instancia suprema que aprueba o desaprueba las incitaciones de toda especie al aparecer en cualquier porción del ser humano.

Si la personalidad se origina en el yo individual, su dirección es, sin embargo, esencialmente centrífuga. Hay impulsos en el hombre que se encaminan exclusivamente a la afirmación de la individualidad, son movimientos centrípetos. Para la personalidad lo individual es sólo un medio de afirmar valores supraindividuales. Claro que la personalidad sólo a un individuo pertenece y no se puede transmitir ni reproducir; cada quien tiene que crear la suya propia. Pero aún es posible la realización de la personalidad sin la conciencia de la individualidad, como puede comprobarse en el caso de los griegos. La conciencia de la individualidad es un descubrimiento de la época moderna que, a veces, pretende valerse de la personalidad para afirmarse. Es uno de tantos recursos de que se vale el llamado individualismo para imponerse, pero en el fondo es algo muy distinto de la aspiración a una personalidad. Las raíces de ésta no se hallan en el *ser para sí* del sujeto, sino en su ser *para lo otro*. Es condición para adquirir la personalidad olvidarse de ella y no hacerla un propósito deliberado de nuestra vida. Cuando es postulada como fin que se persigue conscientemente, casi seguro que en tal actitud se oculta una inclinación individualista. La contradicción interna hará fracasar en este caso el logro de la personalidad deseada. Con frecuencia esa falsa actitud se desvía hacia la imitación vana de una personalidad ajena que se toma como modelo.

La personalidad se manifiesta como una coherencia, una unidad a lo largo de la conducta del individuo. Aparece como un sentido invariable que dirige las actividades más heterogéneas de la existencia. No quiero decir con esto que para apreciar una personalidad concreta sea necesario tomar en cuenta toda la historia del desarrollo individual. No en todos los actos de su vida pone el sujeto su personalidad, pero sí basta alguno de ellos para que se haga presente por completo. Los actos personales son aquellos que el individuo realiza con la intervención de todo su ser. En ellos se muestra la personalidad como un módulo único que se estampa en la obra realizada, como una marca inconfundible. Es esencial a la vida de la persona la nota de unidad singular que ya aparece como un distintivo en los fenómenos psicológicos aislados (Dilthey, Stern). Existe, además, entre las diferentes partes de la vida psicológica una conexión funcional que determina, según la proporción, ciertas estructuras configuradas en «tipos psicológicos» (intelectuales, intuitivos, sensitivos, etc.) Sobre esta base estructural puede instalarse una modificación determinada por el *ethos*, que consiste en la relación particular que cada individuo toma respecto a los valores. Es el *ethos* un sistema de elección valorativa. En los gustos de cada individuo, en sus simpatías, en sus repugnancias actúa por modo constante la misma manera de preferir

o rechazar. Tales tendencias de valoración tienen influjo en la fisonomía psíquica a la que van dando una estructura determinada, según sea la clase de valores preferidos. Los matices de la personalidad se traslucen, sobre todo, en las cosas que el individuo selecciona y acota para formar un mundo propio.

Entre el carácter psíquico y la personalidad existe, sin duda alguna, interacción. El carácter es la materia prima de la personalidad y también el marco que limita sus posibilidades. Dentro de un tipo psicofísico no cabe sino determinada forma de personalidad. Pero esta última es la potencia que gobierna las fuerzas del carácter y las canaliza en dirección de ciertos valores objetivos.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## METAFISICA DE LA PERSONALIDAD

La personalidad es una categoría ontológica de la existencia humana, sólo que difícil de captar dentro de las formas de pensamiento acostumbradas. No cabe pensarla dentro de la idea de una sustancia alojada en la más oscura intimidad del hombre ni tampoco como una pura esencia abstracta que se cierne ante el pensamiento individual para servir de modelo a la conducta. La entidad de la persona manifiesta su existencia real en la acción y no sólo en una especie particular de ésta, como la conducta práctica, ya sea moral, política o económica. La vida intelectual, artística, religiosa, etcétera, es también acción. En todas las ocupaciones puede el hombre revelar una personalidad. Hay maneras personales de pensar, sentir, imaginar, creer, amar, etc. Spranger intenta clasificar y definir los diferentes tipos de personalidad a la que considera como una «estructura de sentido» originada en la intuición de un valor.

La personalidad no es, como pudiera suponerse, una estructura espiritual prefijada de antemano y representando, por decirlo así, una forma *a priori* de la acción. Es más bien el sentido de un proceso infinito que se mueve hacia una meta casi alcanzada. Podemos decir que en esto comparte con la vida humana en general el carácter programático.

Max Scheler, a quien se debe la más completa investigación sobre este tema, analizado en el marco de la ética, identifica los conceptos de espíritu y persona. Esta es la forma necesaria de la existencia del espíritu. La idea de un espíritu impersonal le parece contradictoria. El espíritu es por esencia una pura actualidad que sólo tiene su ser en la ejecución; es un complejo de actos ordenados dentro de una unidad. La persona es, por decirlo así, el centro de sus actos, la fuente unitaria de ellos pero no su punto de partida, sino algo que nace y vive en medio de esos actos. Cada acto concreto y real, por ejemplo del pensar o del querer, lleva en sí el *totum* y la particular esencia de la personalidad de que procede...

## FRANCISCO ROMERO (1891-1962)

Romero y Korn son los dos filósofos de mayor jerarquía de la Argentina y se hallan entre los primeros de nuestra América.

Romero nació en Sevilla en 1891 y llegó a la Argentina cuando era niño, donde vivió toda su vida. Fue ingeniero militar y alcanzó el grado de mayor de ejército. Desde muy joven superó la unilateralidad de su formación profesional; se inclinó primero hacia la literatura y luego a la filosofía. Fue un autodidicta. Su vocación filosófica y la firmeza de su carácter lo llevan a estudiar filosofía por cuenta propia durante largas noches en el cuartel, después de cumplir sus deberes profesionales. Los cuarteles no son, por cierto, lugares propicios para el cultivo de la filosofía. Se inició con la lectura de Spencer para adquirir luego una sólida formación filosófica germana. Husserl y principalmente Scheler y Nicolai Hartmann son quienes influyen en la formación de sus ideas. También influyó la estrecha amistad que tuvo con Alejandro Korn.

Al renunciar a las armas en 1931 se dedica por entero a la filosofía. Pasa entonces de profesor suplente a titular de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires, reemplazando a su amigo Korn, que se había jubilado un año antes. Es también profesor en la Universidad de La Plata. Renuncia a todos sus cargos en 1946 y vuelve a ocupar la misma cátedra en 1955. En 1962 es designado profesor emérito, viaja a Europa y al regresar muere de una hemorragia cerebral el 7 de octubre de ese mismo año.

Su obra creadora corre pareja con su infatigable labor docente, dentro y fuera de la cátedra. Desde 1937 hasta su muerte dirigió la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada, fue el organizador de la cátedra de filosofía del Colegio Libre de Estudios Superiores y publicó numerosos ensayos de divulgación, que llegaron a crear un ambiente propicio para el cultivo de la filosofía como «tarea normal».

Fue Romero el último de los filósofos que tuvieron que vivir una época heroica, cuando la actividad filosófica se realiza ante la indiferencia o agresividad del ambiente.

Hasta 1952 no publica ninguna obra orgánica; había dedicado más de veinte años a la difusión de ideas y a anticipar los esquemas de su pensamiento ulterior. Estos se hallan principalmente en sus ensayos «Vieja y nueva concepción de la realidad» (1932); «Filosofía de la persona» (1935); «Programa de una filosofía» (1940); y «Trascendencia y valor» (1942); los dos últimos publicados en *Sur*, números 73 y 92 y reproducidos en *Papeles para una filosofía* (1945). La mayoría de los demás ensayos importantes también fueron recogidos en libros.

Si dejamos de lado su *Historia de la filosofía moderna* (1959), su única obra orgánica es *Teoría del hombre* (1952), donde expone su antropología filosófica «en el cuadro de una metafísica de la trascendencia».

El concepto de «trascendencia» es fundamental en su doctrina. Los niveles jerárquicos del ser dependen del grado de trascendencia; mínima en lo físico y máxima en lo espiritual. Los grados intermedios son la vida y el psiquismo intencional. Lo humano se da en el tercer plano —psiquismo intencional— y se perfecciona en el espíritu, que es «la absoluta trascendencia». La primera nota del espíritu es la «objetividad absoluta» y la segunda la «universalidad»; a ellas hay que agregar la libertad y la historicidad.

Si bien los numerosos trabajos a lo largo de veinte años bastaban para considerar a Romero como un filósofo de singular relieve, su *Teoría del hombre*, considerada por muchos como una de las obras más sólidas de la filosofía latinoamericana, lo consagró como pensador original.

R. F.

## EL ESPIRITU EN EL CUADRO DE UNA METAFISICA DE LA TRASCENDENCIA *

La realidad se dispone en cuatro planos u órdenes: el plano físico o inorgánico, el de la vida, el del psiquismo intencional y el del espíritu. Cada uno es soporte del siguiente, que en él surge, de él se alimenta y lo supera. En esta sucesión de planos se manifiesta un notorio crecimiento del trascender. En el plano físico es donde la trascendencia es menos visible, donde más puede imaginarse una pura inmanencia; de ahí que los intentos de una rigu-

* *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, pp. 207-09, 211-12, 11-12, 15, 44-46, 100, 115-16, 145-46, 157-62, 165-68, 190-93, 196-98, 199-200, 202-3, 239-42.

rosa interpretación racionalista de la realidad hayan sentido predilección por las «explicaciones hacia abajo», es decir, por la concepción de que el orden físico es el único con dignidad sustancial o metafísica, y que todo lo demás es epifenómeno de lo físico, mero resultado fortuito del juego de la materia. En la vida la trascendencia es ya evidente. Los seres vivos son activísimos focos de trascendencia en cuanto individuos, en cuanto especies y sobre todo en cuanto integran conjuntamente el curso total de la vida, proliferando sobre el plano inorgánico y colonizándolo, sucediéndose y reemplazándose en la serie de las generaciones, en las cuales se trascienden los progenitores y parecen seguir trascendiéndose aun después de desaparecidos. en la continuidad de un mensaje vital consignado a remotas lejanías de tiempo. En el psiquismo intencional el trascender es todavía más patente: la intencionalidad consiste precisamente en la trascendencia hacia el objeto. El sujeto es el punto de partida de innumerables, de continuos actos trascendentes, y el horizonte para tales actos es prácticamente ilimitado, porque todo es objetivable, todo es o puede ser blanco de intenciones. La realidad entera, con todos sus ingredientes así reales como irreales, se ha convertido en el escenario donde el individuo intencional desempeña su papel —un papel que no consta sino de actos de intencionalidad, de trascendencia. Esta trascendencia, sin embargo, no es plena. El individuo intencional refiere sus actos a sí; se tiene a sí mismo en cuanto individualidad existencial, por la instancia última, a la cual quedan atados los vínculos de interés todos sus actos. Tal limitación o relativización del trascender desaparece en la actitud espiritual, en la cual se corta toda referencia efectiva del acto al sujeto, salvo la de ser acto suyo. El sujeto, podríamos decir, es punto de partida del acto, pero no punto de llegada, como lo es en el acto puramente intencional por la vía de un interés concreto e individual en la finalidad del acto. El sujeto espiritual es, pues, un foco de puras trascendencias; en él alcanza el trascender el más alto grado posible. El ímpetu animador de toda la realidad logra así su triunfo y funciona con total autonomía, libre ya de cualquier residuo de inmanencia. Este funcionamiento consiste en extenderse sin ataduras ni coacciones sobre el conjunto; en volverse especialmente sobre sí mismo, en cuanto principio informador de la realidad, en aprehenderse cognoscitivamente y en hacerne éticamente solidario consigo mismo.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Los tres órdenes de la realidad que se escalonan por encima del plano físico revelan un paulatino incremento de la trascendencia; hay más trascender en lo orgánico que en lo físico, en lo intencional que en lo orgánico, en lo espiritual que en lo meramente intencional. La trascendencia espiritual señala el ápice y no tolera un escalón más alto; es trascendencia absoluta y total. Los actos espirituales se definen por su proyección totalmente objetiva, y el foco espiritual, el sujeto, se identifica inmediatamente con sus actos, y en cuanto autoconciencia, se constituye mediante actos de pura trascendencia refleja, sin originar compacto inmanente: la autoconciencia espiritual es plenamente objetiva, y el único ingrediente vivido que entra en ella es la impresión directa del trascender, el específico sentimiento que acompaña a todo acto espiritual. Podría concluirse de esto que, al desaparecer lo concretamente inmanente en el sujeto, desaparece también toda efectiva individuación. Pero ya hemos aclarado que el trascender no es anulación del centro que trasciende, sino acción a partir de ese centro, un salir de sí sin dejar de ser él mismo. La individualidad espiritual está asegurada por la unidad

y continuidad del sujeto, por su referencia refleja a sí y por la peculiaridad de los procesos espirituales, en cuanto componen un complejo orgánico que constituye la actividad y la experiencia propias de cada yo; este complejo es sin duda diferente para cada unidad espiritual, entre otros motivos, por la limitación de los poderes de cada una y la infinitud y dificultad de la faena de colonización de la totalidad que se propone el espíritu, de donde resulta la peculiarización o especialización del orbe espiritual de cada unidad.

## LA CONCIENCIA INTENCIONAL

### 1. PSIQUISMO PREINTENCIONAL Y CONCIENCIA INTENCIONAL

El psiquismo originario debemos concebirlo como una sucesión indivisa de estados, especie de repercusión psíquica de la vida. No existe en tal psiquismo distinción entre sujeto y objeto, ni puede hablarse de una conciencia propiamente dicha. La vida es registrada psíquicamente, resuena y se duplica en una psique nebulosa. Este psiquismo es, por decirlo así, inmanente a la vida desde sus comienzos, eco directo suyo y órgano que sirve al viviente para la coordinación interna y la conducta externa. Sobre tal basamento se edifica la psique superior o intencional, cuya peculiaridad consiste en la dirección objetiva de los actos, y también, a la larga, el espíritu, principio mediante el cual rebasa el hombre la esfera natural.

En lo tocante al psiquismo animal, sólo importa aquí dejar sentado su carácter no intencional, sin que ello impida conceder a algunas especies animales un vago rudimento de intencionalidad, pero limitado y detenido en sus primeros pasos. La intencionalidad verdadera y plena, como función normal, arrastra consigo necesariamente la nominación y la comunicación objetiva, y prepara, como veremos, esa inversión del interés en que consiste el espíritu. Si en el animal operara efectivamente una conciencia intencional, se manifestaría en un lenguaje de contenidos objetivos, originaría un comienzo de conciencia de sí, y ese ser no sería ya un animal, sino un esbozo de hombre. Aceptamos provisionalmente las conclusiones de Max Scheler sobre el psiquismo animal, en lo concerniente al impulso afectivo (que aparecería ya en los vegetales), al instinto y a la memoria asociativa. No compartimos sus opiniones respecto a lo que él llama inteligencia práctica. Contra su parecer de que la inteligencia práctica es semejante en los animales y en el hombre, de modo que entre un chimpancé y un Edison (en cuanto inventor de artificios técnicos) hay sólo una diferencia de grado, creemos que la diferencia —o la primera diferencia— entre el hombre y el animal debe buscarse por este lado, sin que ello implique negar que sea el espíritu lo que completa y perfecciona la índole humana. Las conocidas experiencias de Köhler muestran sin duda en los chimpancés una inteligencia práctica, pero sumamente reducida en su campo de acción, incierta, naciente. Aparte de constituir excepción en la serie animal, cuyo límite superior representan estos animales, se trata en los dichos antropoides de una función psíquica carente de los elementos y recursos que condicionan la inteligencia humana: la capacidad intencional u objetiva como actividad continua y normal, acompañada de la nominación, que permite la fijación de las objetivaciones en la conciencia y su transmisión a otras conciencias. La inteligencia humana se funda en la conciencia intencional u objetiva, y es consustancial con esta conciencia la exigencia de nombrar sus contenidos, de transmitirlos y dar lugar así a la comu-

nidad intencional, recinto donde reside cada particular conciencia como en su ámbito natural, en el que encuentra eco, apoyo y sustento. Entre los primeros conatos de la inteligencia, tal como aparecen en el chimpancé, y la inteligencia humana, existe una separación que no es lícito reducir a mera diferencia de grado.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Es propio del hombre percibir objetos, advertir la realidad como un conglomerado de entidades recortadas, dotadas de existencia y consistencia. El hombre es, en primer término, una conciencia intencional; sin ella no hay hombre. Lo propio de la conciencia intencional es consistir en un haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de emoción o de voluntad. Los «estados», hechos psíquicos sin carácter intencional, esto es, sin dirección objetiva, ocurren en el hombre como en el animal; pero es prerrogativa del hombre que muchos de sus estados pierdan su condición de tales al convertirse en la materia de actos intencionales. De estos actos, los cognoscitivos gozan de una indudable anterioridad y preeminencia en la configuración de la índole humana, porque son los que fundan la conciencia intencional; simultáneamente crean o destacan el objeto y nos lo muestran en cuanto objeto perceptible, de manera que poseen el poder secreto de conformar objetivamente los materiales sensibles, y la capacidad patente de ofrecernos sus resultados como objetividades existentes por sí. Las habituales observaciones sobre la prioridad o mayor potencia de lo emocional y lo volitivo respecto a lo intelectual, no alcanzan a invalidar la anterior aseveración, como se verá después.

La actividad intencional transforma los estados en objetos; la exploración y descripción de los mecanismos y funciones productores de esa transmutación es asunto de la teoría del conocimiento. Tomamos la palabra «objeto» en la acepción más general posible; es objeto cuanto cae bajo la mirada cognoscitiva, cuanto aprehende el sujeto.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

No podemos concebir la atribución de objetividad sino como un acto semejante al juicio. El estado es meramente vivido, padecido; no es aceptado ni negado, no es aprehendido, no se tiene propiamente conciencia de él. Cuando se repara en el estado, pasa automáticamente a ser objeto; este reparar es caer en la cuenta de que el estado está ahí, de que es, y, posteriormente, de que es de este modo o del otro. Percibir, aprehender algo es atribuir ser y consistencia a lo aprehendido. El sujeto, pues, nace como la facultad de asignar presencia a los estados de juzgar que son. El juicio objetivamente no es, sin duda, un juicio consciente, formulado, explícito; somos inconscientes de ese juicio, pero es ese juicio el que nos proporciona la conciencia de los objetos; la inconsciencia de ese acto judicativo no podría además argüir contra él, porque hasta en el manejo ordinario de la inteligencia son inconscientes la mayor parte de nuestros juicios.

El juicio objetivamente guarda semejanza con el juicio existencial que estudia la lógica, y más de una vez se ha reparado en ello, pero hay entre los dos una diferencia notable. Para ambos ha de tenerse en cuenta que lo característico del juicio es la aseveración, y no la atribución predicativa. Pero tampoco se siguen inconvenientes insalvables si nos empeñamos —contra el parecer de Meinong y otros— en mantener la predicación como requisito *sine qua non*

del juicio, ya que lo que constituye el objeto puede pensarse como una atribución de existencia o, como preferimos decir, de presencia. El acto objetivante se puede imaginar según la fórmula: eso es un existente, o eso está presente, con lo cual viene a expresarse que «eso» (lo que era estado hasta que sobre ello recae la mirada intencional) es un existente o un algo de la clase de lo que se pone ante el sujeto.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Se dijo antes que el hombre es el ser que tiene (o percibe) objetos, y que es el ser que es sujeto. Ahora agregamos con la misma decisión: el hombre es el ser que juzga. Porque, como hemos visto, el sujeto brota como el ente capaz de juzgar, de atribuir objetividad a los estados; es, podríamos decir, la capacidad de juzgar que se sustantiviza, que se erige en ente. El sujeto es el ente juzgante, pero él mismo parecería nacer para encarnar la actitud judicativa, como suscitado o evocado por un oscuro poder que en la psique preintencional quiere afirmar y elevarse con ello a la conciencia, y que lo logra apenas llega a forjarse el adecuado instrumento.

La insistencia en los problemas concernientes al orden especial del conocimiento nos apartaría de nuestro fin principal, la dilucidación de la idea del hombre. Agregaremos únicamente las observaciones que nos parezcan indispensables para nuestro propósito. Para nosotros, como ha quedado dicho, la actividad esencial del sujeto es el juicio; no es ésa sólo la función que realiza, sino también la que le otorga ser en cuanto sujeto, y la que, por la reiteración, lo corrobora en su entidad subjetiva y se la aumenta.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## LA COMUNIDAD HUMANA COMO COMUNIDAD OBJETIVANTE

Así como en el hombre, en lo que podría llamarse su régimen individual, la estructura sujeto-objeto es lo esencial y determinante, así lo es también en la comunidad o colectividad de hombres, y también en la productividad objetiva del hombre, o sea la cultura. Precisamente, lo que más nos confirma en la verdad de nuestro esquema es su capacidad para proporcionar una explicación que nos parece satisfactoria de todo lo humano.

Lo propio de la comunidad humana como tal deriva sin excepción de ser el hombre un sujeto y de percibir o concebir un mundo de objetividades. La vida social en general no es exclusiva del hombre; no sólo muchas especies animales viven en sociedades de diversos géneros, sino que en éstas se dan varios de los hechos que investigan los sociólogos en la sociedad humana: tensiones positivas y negativas, jefatura, jerarquización, división del trabajo, etcétera. Lo mismo puede decirse, en particular, de los complejos familiares. Pero ninguna agrupación animal, sean cuales fueren los rasgos que posea en común con la sociedad humana, se puede asimilar razonablemente a ésta, que es, ella sola, agrupación de sujetos cada uno con su mundo de objetos, y cada uno, por lo tanto, capaz de objetivar el grupo y de concebir objetivamente a cada uno de sus compañeros.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

# LA CULTURA

## CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Procederemos en el examen de la cultura como antes en el de la comunidad. Nos ceñiremos a aquellos aspectos suyos que mantienen conexión estricta con el ser del hombre, que se entrelazan íntimamente con la raíz de lo humano. Nos interesa ante todo mostrar cómo la cultura proviene de la capacidad objetivante, podría decirse que necesariamente, y por lo tanto forma cuerpo con el hecho de ser el hombre un sujeto que capta y concibe un mundo objetivo. La unidad de hombre y cultura se manifiesta de muchos modos; entre las correlaciones entre ambos nos importa especialmente destacar la reacción de la cultura sobre el hombre.

Distinguimos entre cultura objetiva y vida cultural. La cultura objetiva comprende toda creación del hombre que logra sustantividad y autonomía respecto a su creador y goza por tanto de una existencia relativamente separada: una institución, una obra de arte, una teoría, una costumbre, etc. Entendemos por vida cultural la del hombre entre estos entes objetivos creados por él. Si se deja de lado lo meramente orgánico, aquello en que el hombre coincide con los demás vivientes, toda la vida del hombre es vida cultural. La cuestión de lo que sigue siendo puramente orgánico en el hombre no es de ningún modo clara; inmerso el hombre en lo cultural, mucho de lo que en él es originariamente orgánico se halla influido por implicaciones culturales. Por ejemplo, las funciones digestivas están modificadas por un régimen alimenticio y una regularidad que son producto de la cultura; las sexuales responden en parte a incentivos peculiarmente humanos y, además, ocurren dentro de la situación general de ser sujetos los agentes y en situaciones particulares definidas y por lo común con rigurosa calificación social.

Nos referimos aquí a la cultura prescindiendo provisionalmente de su aspecto espiritual. Para nosotros, la cultura no es necesariamente espiritual, si bien lo es efectivamente en muchas de sus partes, y parece tender toda ella a ser dominada desde arriba por motivaciones espirituales. La consideración de las implicaciones espirituales en la cultura se hará más adelante.

Toda la actividad específicamente humana es cultural. Toda ella supone las objetivaciones culturales y las maneja en procesos de creación, modificación, comprensión y aprovechamiento. La vida humana es inconcebible apartada de la cultura. La noción de cultura abarca, pues, todo producto y todo comportamiento humanos; lo estrictamente orgánico no es humano, como lo físico —por ejemplo, la pesantez, a la que ningún cuerpo vivo escapa— no es cosa orgánica sino física.

# YO Y MUNDO. EL HOMBRE NATURAL

En los capítulos anteriores hemos procurado describir la estructura fundamental del hombre. Hemos mostrado que esa estructura supone una actitud judicativa, que introduce en las capas más hondas de lo humano lo que después llegará a ser el juicio explícito. Nos hemos esforzado en probar que tanto la inteligencia y el lenguaje significativo como la comunidad humana y la cultura se basan en aquella estructura fundamental, y nos hemos referido al

papel de la intencionalidad en el acrecentamiento de actividad y en el proceso de individualización que parecen señalar esenciales direcciones al funcionamiento cósmico. La cuestión del espíritu ha quedado apartada hasta ahora, porque será el tema de la Segunda Parte; pero se ha indicado que la intencionalidad conduce al espíritu y en él se perfecciona, y que la inteligencia, la sociedad y la cultura, si bien pueden mantenerse en el terreno de lo puramente intencional, obtienen los contornos que en ellas nos son familiares y su nivel propiamente humano al integrarse con la dimensión espiritual.

El ser constituido sobre la estructura intencional, pero desprovisto de espíritu, no es un animal ni es en rigor tampoco un hombre en el entero sentido de la palabra. No es lícito, por otra parte, negarle terminantemente la condición humana; acaso podríamos decir que se le debe atribuir esa condición por la promesa de espíritu que late en toda su intencionalidad. Tal ser ha existido sin duda en los estadios inferiores de la humanidad, acaso existe normalmente en las culturas ínfimas, y quizá perdura, en ejemplares aislados, en las superiores. Lo denominamos *hombre natural*, y lo caracterizamos, como se dijo, por la total ausencia de la componente espiritual. No se excluye que en toda intencionalidad pueda darse repentina e inesperadamente la actitud espiritual, por motivos internos o por ejemplo o solicitación del exterior; la naturalidad sólo se mantiene hasta la aparición del primer destello espiritual. La habitual persistencia en posturas francamente naturales, si de algún modo se ha asentido antes o se asiente a lo espiritual, no constituye naturalidad verdadera, sino una especial situación en la dualidad peculiar del hombre, de la que tratamos en la Parte Tercera.

Anotemos los rasgos principales del hombre natural, es decir, del hombre en cuanto desprovisto de espíritu.

Este hombre, edificado sobre la estructura sujeto-objeto, es un yo rodeado de un mundo de objetividades. El par yo-mundo es una promoción del par sujeto-objeto. El sujeto se convierte en un yo por la reiteración de los actos intencionales, que organizan la subjetividad y le otorgan consistencia, continuidad e identidad consigo misma. El mundo es el resultado de la habitual experiencia objetiva.

El yo puede disolverse en el nosotros o afirmarse individualmente. La conciencia del yo es natural tanto cuando el individuo se sume en un complejo natural con el cual se identifica, como cuando recorta ceñidamente su individualidad natural frente a los compañeros de grupo. Lo que constituye actitud no natural o espiritual es exclusivamente la proyección universalista, la vuelta hacia «lo otro».

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## EL ESPIRITU EN GENERAL

### 1. INTENCIONALIDAD Y ESPIRITU

En el psiquismo preintencional, el individuo vive oscuramente sus estados, sin referirlos a un centro subjetivo. En el psiquismo intencional, la conciencia se organiza como una estructura diferenciada en la cual existe un polo subjetivo que capta objetos y se proyecta activamente sobre ellos; el polo subjetivo, por obra de su función normal, se constituye en un yo rodeado de un mundo, esto es, de un contorno de objetivaciones trabadas entre sí objetiva-

mente. Los comportamientos del yo —cognoscitivos, emocionales, volitivos— desembocan en ese mundo, el cual en gran parte los determina, tanto por las situaciones que presenta al yo como por lo que éste debe en su constitución a sus experiencias acumuladas de ese mundo. En el psiquismo meramente intencional, el mundo no es sino el campo objetivo en el cual el yo afirma y desenvuelve su existencia, gobernada toda ella por intereses prácticos, por móviles de tipo individual y referidos a su ser singular y concreto. La situación no cambia fundamentalmente, como ya se ha dicho, cuando esos intereses son referidos, no directamente a la singularidad individual, sino a ciertos complejos o grupos con los cuales se identifica concretamente el individuo; pero sólo en la medida en que la identificación responda a motivos concretos y prácticos, y no a intenciones ideales, caso en el cual se da el traspaso de la postura natural a la espiritual.

La actividad meramente intencional crea objetividades para el sujeto, pero al punto las subordina a los fines inmediatos del percipiente, quien las cataloga bajo los rubros de lo interesante o indiferente, de lo útil o inútil, de lo agradable o desagradable, de lo atrayente o repugnante, etc. El destaque de algunas de esas objetividades y el oscurecimiento de otras, la dirección y energía de la mirada objetivadora, dependen de factores prácticos. Estos móviles concretos intervienen sobre todo en la manipulación cognoscitiva ulterior, en las elaboraciones intelectuales. Los actos emocionales y volitivos se orientan del mismo modo, en dependencia y provecho de la realidad psico-física del agente. Los actos intencionales, por lo tanto, se disparan hacia las objetividades dadas, pero hay en ellos como un regreso hacia el sujeto.

La característica principal del acto espiritual es carecer de ese regreso. El acto espiritual se proyecta hacia el objeto y se queda allí. En lo cognoscitivo, en lo emocional, en lo volitivo, el yo atiende a las objetividades por ellas mismas. Mientras que en lo meramente intencional el sujeto pone los objetos y en seguida los pone a sí, en el acto espiritual pone los objetos y se pone a ellos. Para delimitar desde ahora el acto espiritual, valga esta definición provisional e incompleta: el acto espiritual es aquel acto intencional en el cual el sujeto se pone al objeto. Una especificación más precisa de esta estirpe de actos requiere que se determine en ellos el qué, el por qué y el cómo, es decir, su índole interna, el presumible motivo de su aparición y sus maneras de funcionamiento.

Por ser el acto espiritual un acto de especial índole, de tipo superior, cuando nos referimos en adelante a la intencionalidad no espiritual decimos «mera intencionalidad» o «pura intencionalidad», o bien empleamos alguna otra expresión capaz de distinguirla de la intencionalidad espiritualizada.

A primera vista, de acuerdo con la sumaria caracterización que antecede, el acto espiritual parece más sencillo, más directo y menos complejo que el acto de mera intencionalidad; en efecto, en el acto intencional no espiritual hay un elemento que falta en el espiritual: el regreso subjetivo, la referencia práctica de lo objetivado a la individualidad del agente. Tomados en sí los actos desnudos, es indudable que ofrecen esta diferencia. Pero no ocurre así si se vuelve la atención, como es justo, al yo y a sus respectivos comportamientos en la mera intencionalidad y en la intencionalidad espiritualizada. En la primera, el yo vive espontáneamente su naturalidad, se inclina sobre el objeto haciendo valer su propia realidad de individuo concreto que se toma a sí mismo por universal y postrer punto de referencia; lo que hemos denominado regreso subjetivo, ahora se ve bien, no es algo sobrepuesto por él a

su acto, sino una intención operante en el acto mismo, la politización final del acto hacia el agente, consustancial con la índole «natural» del agente. En el acto espiritual, por un lado, esta intención es suprimida, pero lo que ocurre no es propiamente una simplificación, sino una purificación del acto; por otro lado, el acto espiritual agranda su radio respecto al no espiritual, porque, al atender libremente a su objeto, halla un campo más vasto que aquel que circunscribe el registro relativamente limitado de los intereses efectivos del agente. La mera intencionalidad reconduce la realidad al seno de la naturalidad del hombre, mientras que, por la espiritualidad, el hombre atiende a cuanto es y participa generosamente en la totalidad. El yo, particularista en la primera actitud, se levanta sobre sí mismo y se universaliza en la segunda.

La diferencia entre el psiquismo de estados y el intencional, si se aceptan las comprobaciones o presunciones que hemos establecido anteriormente, salta a la vista. El primero es un flujo de materia psíquica, sin separación neta entre lo cognoscitivo, lo emocional y lo volitivo, y sin la existencia de un sujeto ante el cual comparezcan instancias objetivadas. El psiquismo intencional entraña la actividad de un sujeto al cual se presentan objetividades, que las reconoce intelectivamente y proyecta sobre ellas, en cuanto tales, sus actos de emoción y de voluntad. La diversidad entre ambas realidades psíquicas es de por sí enorme, aunque sólo se tenga en cuenta la respectiva contextura interna. Tal diversidad se ve aumentada apenas se considera su modo de funcionamiento. El psiquismo preintencional se halla indefectiblemente al servicio de la vida orgánica; es un instrumento de regulación y de adaptación para el individuo; de adaptación del individuo al medio, y también de parcial adaptación del medio al individuo, en cuanto recorte y funcionalización del contorno, en vista de las exigencias implícitas en la constitución de cada especie. Por más que se ascienda en la escala de ese psiquismo, por más que ocasional y excepcionalmente se le adjunten rudimentos de intencionalidad, el individuo no rebasa el nivel de lo puramente vital, no pasa a ser un yo rodeado de un mundo que pueda reconocer y dentro del cual se maneje con libre opción, tomando en cuenta una amplia perspectiva de objetos extendida espacial y temporalmente. El psiquismo intencional, en cambio, extrae al individuo del riguroso plano orgánico, lo convierte en un yo dotado de un mundo, en el cual desarrolla una acción que supera los niveles biológicos, hasta el punto de que los mismos incentivos de este orden se transforman parcialmente en motivos de otro género. Es capital no dejar de lado que la intencionalidad trae consigo la objetivación cultural, con la que se constituye alrededor del individuo un orbe de nuevo tipo, el orbe de la cultura, creándose así una situación inédita y compleja, pues el sujeto vive simultáneamente en el mundo de la naturalidad espontánea y en el de la cultura y opera en función de ambos, pero con notable predominio del influjo cultural aun en los grados más bajos de civilización, influjo que define sus apreciaciones y comportamientos frente a lo originario natural. La distancia entre el ente no intencional y el intencional, desde el doble punto de vista de la estructura y de la actividad, es lo suficientemente grande para justificar una estricta separación ontológica.

El campo psíquico preintencional y el intencional difieren profundamente. En cambio, no hay diferencia estructural entre lo meramente intencional y lo espiritual, porque el fundamento, el par yo-mundo, es el mismo en el segundo que en el primero. La conciencia intencional es el campo común de los actos puramente intencionales y de los espirituales, de manera que no puede hablarse en rigor de una conciencia espiritual que se pueda oponer a la otra.

El acto espiritual es un acto intencional de especial sentido, un acto que no sólo apunta a objetos, sino que por ellos se rige y en ellos se agota, dicho esto con las reservas que surgirán más adelante; lo esencial en él es la plena dirección objetiva. Al funcionar como agente de tal acto, el sujeto no cambia en lo que podríamos denominar su materia subjetiva, sino en su implantación dentro de la realidad, en su sentido, en su postura o actitud. No se puede decir, sin embargo, que la espiritualidad sea únicamente, para el sujeto, un modo de obrar, y no un modo de ser, porque resolviéndose el sujeto en sus actos, lo que él sea depende del carácter de sus actos, en cuanto actualidad y en cuanto hábito contraído. Las diferencias que vamos señalando se corroboran con pensar que las conductas no intencionales se distinguen exteriormente de las intencionales con relativa facilidad, mientras que una conducta intencional puede parecer espiritual sin serlo, y viceversa, y hasta sucede que el mismo agente suele incurrir en error sobre la índole de su acto.

Desde cierto punto de vista, pues, la diferencia es mínima; desde otro, por cierto más justificado, es incalculable. Parece mínima la diferencia entre el acto meramente intencional y el espiritual, porque muchas veces se confunden y la única diversidad entre ellos estriba en la final intención subjetiva del primero y la objetivista del segundo: nada más. Pero con el paso al radical objetivismo que define al acto espiritual en su pureza, se abandona el plano natural y aun se instaura en lo humano una partícula de divinidad: nada menos.

Se desprende de lo dicho que entre lo puramente intencional y lo espiritual hay identidad de contextura real, pero diferencia de intención o finalidad. En otros términos, podríamos decir que hay identidad de materia o de contenido, y diferencia de legalidad o de forma. Nótese que lo mismo ocurre en los dos escalones anteriores de lo real: lo inorgánico o físico y lo orgánico o viviente. La materia constitutiva de lo inorgánico y de lo orgánico es la misma; ni un solo componente se puede descubrir en lo orgánico que no se pueda reducir a elementos existentes en el orden físico. Pero la legalidad o forma es diversa, y, con sus consecuencias funcionales, sirve en cada caso para definir el ente, para situarlo, según corresponda, en el plano de la realidad inorgánica o en el de la vida.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

El tránsito de la pura intencionalidad a la espiritualidad, no sólo acarrea una distinción capaz de configurar una nueva especie ontológica, sino que produce una de las mayores separaciones que podamos imaginar: la separación entre los dos grandes órdenes en que se divide la realidad, el de la naturaleza y el del espíritu, sobre cuya heterogeneidad algo se ha dicho ya y se habrá de tratar con amplitud seguidamente.

El gran espacio —verdadero abismo incolmable— abierto entre naturalidad y espiritualidad no impide sin embargo que nos propongamos comprender el motivo de la aparición de la segunda sobre el basamento de la primera; el sentido de esa aparición se ha de considerar cuando tratemos de establecer las relaciones entre la espiritualidad y la trascendencia.

Por alejada que la espiritualidad se halle de la intencionalidad natural, por capital que sea la novedad que introduce en el cuadro de la totalidad, ha de reconocerse que estaba ya, como posibilidad y aun como germen, en la primera actitud intencional. La que hemos llamado mera intencionalidad es una intencionalidad imperfecta: a la luz de las exigencias espirituales, se manifiesta hasta como frustrada, porque el regreso subjetivo no aparece como un *plus*, sino más bien como una disminución de la intención objetivante.

Lo propio de la intencionalidad, en general, es estatuir objetividades, percibirlas, pensarlas, proyectarse sobre ellas en movimientos emocionales y volitivos. La dirección objetiva es consustancial, pues, con la intencionalidad; lo que ocurre antes de la aparición del espíritu es que esa dirección objetiva no se cumple por entero, entorpecida por un lastre que dificulta su libre avance: la consistencia del yo como un haz de intereses individuales. La mera intencionalidad se nos revela, por lo tanto, como algo incompleto y trunco, como un ímpetu del sujeto hacia lo que no es él, que luego desfallece y retorna hacia el sujeto, trayéndole, podría decirse, los despojos utilizables del objeto. En realidad, la intención del regreso subjetivo, el «interesarse interesadamente», es constitutivo del acto puramente intencional y lo define desde el principio, aunque señale una detención en el impulso objetivante. La naturalidad de la intencionalidad no espiritualizada radica precisamente en la final referencia o reconducción de los actos al yo en cuanto centro particular, con lo cual comparte el particularismo que, según veremos muy pronto, caracteriza todo lo natural, frente al radical universalismo del espíritu. Con su interesarse interesadamente por su mundo, el sujeto no espiritualizado comparte a su modo la situación del ente orgánico, que sólo se interesa orgánicamente por el contorno que le sirve para sus fines individuales o específicos: la actitud es la misma, aunque cambien los protagonistas y sus escenarios. Ha de advertirse sin embargo que, aunque el particularismo sea la ley general de la naturaleza, sus formas comportan grados de extensión y dignidad, y que el particularismo intencional se avecina a veces al universalismo espiritual, cuando se agranda el mundo objetivado y el yo se amplía en un nosotros que puede llegar a abarcar la humanidad entera y aun otros sectores acogidos por motivos de compenetración simpática. El yo se agranda y ennoblece sin duda muchas veces cuando se amplía en el nosotros, pero cualquier acto referido finalmente a ese nosotros es puramente intencional, si bien de una intencionalidad superior, porque lo capital del acto espiritual es la dirección franca y limpiamente objetiva, la proyección hacia algo en cuanto «ello».

La mera intencionalidad, pues, que es de por sí un escalón altísimo en la escala real, llega en ocasiones a confinar con la espiritualidad, por la ampliación del sujeto en un nosotros al cual refiere prácticamente su acto; téngase en cuenta que este nosotros de que hablamos ahora no es el complejo social a que el primitivo reconduce sus comportamientos, antes de haberse vivido como sujeto verdadero e individualizado, sino el nosotros que se constituye después de haber habido un sujeto efectivo, el nosotros que supone el yo. Pero ese confinar con la espiritualidad no suprime la enorme diferencia de nivel entre ambas. Baste tomar en consideración que, ampliado el yo en el nosotros, el regreso subjetivo es lo mismo que era antes, salvo que el centro al que se reconduce la acción ha cambiado; el particularismo adquiere base mucho más ancha, pero no deja de ser particularismo.

Lo que define el acto espiritual no es que el sujeto se ensanche y agrande, sino que renuncie al regreso subjetivo del acto. La noción del nosotros es siempre relativa: nosotros los vivientes, los humanos, los americanos, los de nuestra clase, los de nuestra familia, los médicos, los deportistas, los contribuyentes, los que fumamos en pipa... Nosotros, los que ahora coincidimos en algo y nos sentimos solidarios por ese vínculo, que puede ser fundamental o accesorio, permanente u ocasional. En cambio, la noción del objetivismo puro, signo de la espiritualidad, es absoluta; la proyección absoluta hacia lo otro, únicamente condicionada por el modo de ser de lo otro (y del sujeto mismo objetivado,

como un otro). También con la espiritualidad el sujeto se ha agrandado, pero de un modo muy especial y que no se asemeja a la ampliación del círculo de intereses concretos del nosotros. Se ha agrandado porque se ha desprendido de su equipo de intereses individuales, y ha convertido en interés suyo la ajenidad como tal. No se ha evaporado en cuanto sujeto, como pudiera imaginarse; sólo se ha anulado en cuanto un sujeto que funciona como una singularidad que reconduce a sí prácticamente todo lo existente. El sujeto puramente intencional opera naturalmente: nada más *natural* que esto: que cada uno opere según lo que es y en función de lo que es, con intenciones que, por ser él un sí mismo, terminen en él mismo. El sujeto espiritual no es ya un ente natural; no es *natural* que un sí mismo se ponga definitivamente a lo otro. La espiritualidad es libertad, evasión. Esta libertad, esta evasión es ante todo la destrucción de los muros del particularismo, que encierran a cada sí mismo en su privado recinto, y, más generalmente, a toda instancia natural en la legalidad especial que le concierne. La naturalidad, para cada conciencia, consiste en vivirse, espontánea o reflexivamente, como realidad existencial privilegiada e incomparable; como entidad infinitamente superior a cualquier otra, que pone todo lo demás a su servicio.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## PECULIARIDAD Y SIGNIFICACION DEL ESPIRITU

### 1. NOTAS DEL ESPIRITU

El hecho central y fundante del acto espiritual, la proyección en él del sujeto hacia su objeto, da lugar a ciertas consecuencias y se manifiesta en modos, que pueden ser tomados por las notas principales del espíritu. No han de considerarse, por lo tanto, estas notas como propiedades independientes que concurren en el acto espiritual, agregándose a él, componiéndolo o complicándolo, sino como distintas expresiones de su índole más propia y profunda, como aspectos diversos de una realidad única.

La primera de estas notas es la *objetividad absoluta*, que es la condición primaria de este tipo de actos. El acto meramente intencional es también de alcance objetivo, porque configura objetividades y las maneja de varias maneras: toda intencionalidad es ocupación con objetividades. Pero esta objetividad no es absoluta. El sujeto funciona en ella con su particularismo de viviente intencional, tiene en cuenta de continuo su peculiar entidad concreta, y ello tiñe su acto de un subido tono subjetivo. El interés subjetivo impone su dirección a la mirada intencional, realza unos aspectos del objeto y oscurece otros, circunscribe el ámbito de objetividades según su propio canon.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La absoluta objetividad espiritual no comporta la eliminación del sujeto como término de su acto, sino sólo la del sujeto en cuanto complejo de intereses subjetivos. El sujeto espiritual no reniega de sí, sino que reconoce en sí una objetividad pareja a las demás; atiende sin duda a ella, pero únicamente según su ser y sentido concebidos objetivamente.

La *universalidad* es otra de las notas del espíritu; ya nos ha servido para distinguirlo de la naturaleza, por el particularismo anejo a todo lo natural. De varios modos es universalista el espíritu, y todos ellos provienen de la

total proyección objetiva. El sujeto, privado de su referencia efectiva a sí mismo, de la intención de reconducirlo todo a su concreta entidad, se siente universalizado, limpio de cualquier particularismo existencial. Esta universalidad no significa autonegación, como se indicó antes; el sujeto, por el contrario, vive con una intensidad nueva en esta nueva situación, que, al mismo tiempo que lo abre a la realidad, introduce en cierto modo toda la realidad en él.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La *libertad* peculiar del espíritu, que Max Scheler considera una de las tres notas que lo definen, no es sino la evasión del particularismo natural, la autonomía frente a los intereses e incentivos propios del viviente humano en cuanto singularidad concreta; viene a ser, por lo tanto, el objetivismo absoluto y el universalismo, encarados por el lado de la relación del sujeto espiritual respecto al sujeto no espiritual que lo sustenta y con el cual convive. Debe tenerse en cuenta que no se trata propiamente de una autonomía del espíritu frente a «la vida» en el sentido biológico, frente al complejo estrictamente orgánico y animal, porque la porción de naturaleza que más de cerca se relaciona con el espíritu no es la orgánica, sino la intencional. La libertad del espíritu se afirma contra las propensiones y actitudes de lo que hemos llamado el hombre natural, el hombre como sujeto de actos intencionales no espiritualizados, y no contra un hombre-animal, que no existe en la especie humana. La esencial dualidad del hombre radica precisamente en la diferencia y frecuente conflicto entre el condicionamiento natural de lo meramente intencional y la libertad del espíritu, o, lo que viene a ser lo mismo, entre el subjetivismo y el objetivismo pleno, entre el particularismo y el universalismo.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

También proviene del objetivismo radical cierta *unidad* del espíritu, que es perceptible sobre todo en las actitudes espirituales más generales y consolidadas, como la cognoscitiva y la ética.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La *historicidad* del espíritu ha sido aducida anteriormente. El espíritu tiene origen histórico, surge en determinada sazón, probablemente cuando ya la mera función intencional se ha consolidado. Los actos espirituales lo son absolutamente, esto es, o poseen sus rasgos distintivos, o no son tales actos; pero su «habitualidad», su frecuencia es sin duda conquista histórica.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Notas secundarias, pero de ninguna manera insignificantes, del espíritu son el *respeto* y el *interés* (el «interés desinteresado»). El espíritu lo respeta todo y por todo se interesa, y son signos patentes de la ausencia de espíritu la irrespetuosidad y la indiferencia ante los seres y las cosas. La mediatización que impone a sus objetivaciones la mera conciencia intencional es falta de respeto por lo que ellas en sí son y carencia de interés por su índole propia e intransferible. Desde cierto punto de vista, comportarse espiritualmente es percatarse de que todo es respetable y todo es interesante. La filosofía, la pura ciencia, el arte, nacen de un interés desinteresado hacia las cosas, de un respeto por lo que es y por lo que se imagina. En la actitud moral, no cuesta trabajo descubrir la confluencia de altos potenciales de interés y de respeto. Para los ojos vulgares, la única jerarquía de los seres y de las cosas está dada por razones pertenecientes al orden práctico.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Una de las notas del espíritu en que se ha reparado menos es la *responsabilidad*. Hay un sentimiento de responsabilidad que suele alcanzar formas muy

elevadas, y que sin pertenecer a la esfera espiritual, casi confina con ella. No nos referimos a la responsabilidad que experimenta el primitivo, apenas individualizado, frente a su grupo, sino a la que siente el sujeto cuando se vive como un yo idéntico y continuo. Esta responsabilidad ante la propia individualidad, ante la propia vida como realidad, como ficción o como proyecto, llega a veces hasta la heroicidad y el sacrificio. Así también la responsabilidad ante el nosotros, cuando existe un nexo muy sólido de intereses y de afectos. La responsabilidad espiritual tiene caracteres especiales. Es responsabilidad del sujeto ante sí mismo como sujeto espiritual, como persona, lo que supone la responsabilidad ante las demás personas, concebidas como entidades de pareja dignidad. El espíritu es, como se ha repetido, una proyección absolutamnte objetiva, y siente íntimamente como obligación opera como tal.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La *conciencia de sí* ha sido considerada por Max Scheler como una de las tres notas capitales del espíritu. Pero la conciencia de sí no es atributo exclusivo de la espiritualidad. En la intencionalidad no espiritualizada hay autoconciencia apenas el sujeto se constituye firmemente como un yo; una exacerbación de los intereses subjetivos suele reforzar la autoconciencia, sin contar con que hay disposiciones psíquicas más o menos mórbidas que vuelven al sujeto sobre sí y provocan una autoconciencia vigilante y aun exasperada. El adolescente, el tímido, el introvertido en general, se inclinan sobre la propia interioridad; también hay una complacencia francamente patológica en la autocontemplación, en ciertos tipos psíquicos (el que se analiza, el que se compadece, el que padece de manía de escrúpulos, el que se siente inferior, etc.), que origina un buceo continuo y, como resultado, una fuerte conciencia de sí, aunque abundante en interpretaciones erradas y con apreciación defectuosa de la implantación del yo en la realidad.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Finalmente, tenemos por nota esencial del espíritu la *absoluta trascendencia*. De ella vamos a tratar por separado.

## 2. EL ESPIRITU COMO ABSOLUTO TRASCENDER

Como reiteradamente se ha enunciado, la diferencia fundamental entre el acto espiritual y el intencional no espiritualizado consiste en que el primero se dirige a su objeto sin recurrencia subjetiva, mientras que en el segundo hay una intención subjetivista, una subordinación del objeto a los fines peculiares del sujeto. Tal diferencia se puede expresar en otros términos, diciendo que el acto no espiritual es trascendente en cuanto posee una indudable orientación objetiva, inseparable de su índole intencional, pero que parcialmente niega o corrige su trascendencia al referir de algún modo el objeto a los intereses del sujeto; en tanto que el acto espiritual es absolutamente trascendente, porque se dispara hacia el objeto y en él se queda, sin referirlo efectivamente de ningún modo a la singularidad existencial del sujeto.

El acto espiritual realiza, pues, la trascendencia pura. Su referencia al sujeto no es sino la inevitable conexión entre el sujeto y su acto.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La absoluta trascendencia y el objetivismo pleno del acto espiritual vienen a ser la misma cosa. Pero la introducción de las nociones de trascendencia e

inmanencia permite ahondar en la entraña del acto espiritual, ponerlo en relación con ciertas hipótesis metafísicas que facilitan la comprensión de su lugar y sentido dentro de la totalidad, y también ofrecer una interpretación nueva de los valores, que les reconoce objetividad, sin caer por eso en la desconexión del orden de los valores respecto al del ser, en que incurren casi todas las doctrinas axiológicas de tono objetivista.

Aunque, como acabamos de indicar, la absoluta trascendencia y el total objetivismo vienen a ser la misma cosa, no son en rigor idénticos. El absoluto trascender es, en nuestra opinión, lo primario, lo capital y originario en el acto espiritual; no corresponde decir que este acto es plenamente trascendente y objetivo, sino que es totalmente trascendente y, a consecuencia de ello, totalmente objetivo, porque es la trascendencia absoluta lo que funda la total objetividad. En el acto meramente intencional hay un trascender hacia el objeto, acompañado de un poderío del sujeto en cuanto círculo de intereses, que impone la mediatización del objeto, su subordinación práctica al sujeto: el trascender es, por tanto, débil e incompleto, y queda vencido a la postre por las demandas subjetivas. En el acto espiritual, el trascender opera sin cortapisas ni limitaciones, su fuerza no admite oposición; el sujeto espiritual es el que se identifica y coincide con la impulsión trascendente del acto. La objetividad es expresión directa de esa trascendencia, de la carencia de regreso subjetivo, y todas las otras cualidades del acto espiritual, tal como han sido expuestas antes, pueden ser entendidas igualmente como manifestaciones o consecuencias del absoluto trascender.

Algo se dirá más adelante sobre el trascender en general y la libertad. El trascender es en todos los casos una liberación, y a su vez la libertad viene a ser un modo o aspecto de la trascendencia. La constitución del orden intencional significa indudablemente la aparición de un régimen mucho más libre que el orden orgánico. El individuo intencional disfruta de una autonomía muy superior a la del animal.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## DUALIDAD

La dualidad es el hecho constituyente del hombre pleno; el ser que propiamente denominamos hombre, que tiene un destino, que se realiza históricamente, que se determina según motivaciones individuales y de grupo, pero que obedece también a ciertas exigencias ajenas a esas motivaciones y que configuran un orden ideal, es fundamentalmente un ente dúplice. Hemos sostenido que, en principio, hay hombre cuando se organiza normalmente la función intencional, que trae consigo la aparición del sujeto. La constitución de un mundo objetivo para él y la elaboración de la cultura con las indispensables creaciones objetivadas: todo esto importa una novedad respecto al régimen animal, es suficiente para considerar al hombre separado de la escala zoológica y justificaría que se deslindara para él un nuevo apartado en el ámbito de la realidad. Si lo humano reposara únicamente sobre la intencionalidad, tal como ha quedado definida en la primera parte de este libro, ese apartado especial abierto para el hombre quedaría dentro del orbe natural; desprovista la intencionalidad de los requisitos espirituales, no pasa de ser la más elevada manifestación de la naturalidad. Pero el hombre, desde sus comienzos, es capaz

de espíritu, y aparece dotado de espiritualidad desde los primeros pasos de la historia; acaso lo que se llama corrientemente historia es el proceso humano desde que el espíritu surge. El hombre que conocemos y al que atribuimos los caracteres que definen la especie, es el hombre con espíritu, sin que excluyamos por eso en absoluto la existencia de hombres carentes de espiritualidad. El hombre logrado y completo, no como ficción o imagen idealizada, sino como realidad histórica, es el que se nos muestra como un complejo en el cual la mera intencionalidad y el espíritu alternan y se conjugan. El hombre permanentemente desprovisto de espíritu puede subsistir en las capas más humildes de la especie, en el seno de las culturas embrionarias o alojado esporádicamente en las culturas medias y superiores. De cualquier modo, es indispensable en alguna medida el espíritu para que reconozcamos aquello que en sentido propio denominamos lo humano en el hombre.

Sin espíritu, el hombre es ya algo más, o, mejor dicho, mucho más que un animal. Es un sujeto que, por su continuado ejercicio subjetivo, se convierte en un yo; contempla y concibe un mundo de objetividades que se alarga en el espacio y en el tiempo y que le incita a vivir tomando en cuenta lo presente, lo ocurrido y lo previsible, y en función, por lo tanto, del pasado y del porvenir; aprovecha el rico depósito de objetivaciones de la comunidad que le llega mediante el lenguaje significativo, y crea y utiliza la cultura, que en sus formas elementales no presupone necesariamente el espíritu. Nada hay semejante a todo esto en la zona puramente animal. El hombre natural o sin espíritu es ya un ser bien diferente de cualquier unidad orgánica, porque encuadra y conforma su vida orgánica en los marcos intencionales, de acuerdo con la situación general que dibujan todos los elementos enumerados, cuya naturaleza extraorgánica nos parece evidente. Por muy imperiosos que sean los requerimientos biológicos para el hombre natural, resuenan a través de una estructura que les impone su especial modo de ser. El psiquismo preintencional viene a ser un eco o una modulación psíquica de lo orgánico; el psiquismo intencional responde a leyes propias y según ellas se gobierna, por muy considerable que sea el ingrediente orgánico que en él se introduzca.

En la intencionalidad, como se dijo, está latente la proyección espiritual. La intencionalidad percibe objetivamente, reconoce lo percibido como subsistente, y el espíritu no hace sino radicalizar la objetivación, advertir que lo objetivado disfruta de plenitud de ser y de autonomía frente al sujeto objetivador, posibilitando a éste los comportamientos sin regreso subjetivo. Para entender la significación y alcance de la espiritualidad en el hombre, ha de tenerse en cuenta que no consiste en un principio ajeno por completo a su primitiva índole, en un componente que llegue desde fuera a la primigenia realidad humana y en ella se injerte de manera misteriosa. Es, podríamos decir, el cumplimiento de las promesas contenidas en las más humildes actitudes intencionales, la realización de aquello que ya estaba en germen en los primeros actos objetivantes.

Pero con esto no se suprime la diferencia radical entre la mera intencionalidad y la espiritualidad, que señala un profundo corte entre ésta y toda la realidad natural. Con el espíritu se instaura en la realidad un orden nuevo, se quebranta ese encierro de cada porción de la realidad en sí misma que es regla en la naturaleza, se organizan centros atentos a la totalidad, que se

inclinan sobre ella y la acogen en sí en función de universalidad; o, si se prefiere, centros que se trascienden y se reparten por todos los horizontes, poniéndose generosamente a cuanto es, en las diversas actitudes espirituales, sin disolverse ni aun atenuarse por eso, antes bien acendrando y fortaleciendo su condición de focos personales. La espiritualidad, como antes se ha visto, impone una total inversión en la dirección del interés del sujeto, cuyos comportamientos pasan, por obra de ella, del subjetivismo al pleno objetivismo, del particularismo al universalismo, de la trascendencia parcial a la absoluta.

La dualidad del hombre es un hecho ampliamente reconocido en las concepciones religiosas y filosóficas...

## RISIERI FRONDIZI (1910)

Frondizi pertenece a la generación de filósofos latinoamericanos nacidos alrededor de 1910, que comienza a dar frutos maduros en la década del cuarenta. No ha escrito mucho, pero su contribución a la filosofía es sólida, tanto por la novedad de sus teorías como por la claridad meticulosa con que se expresa. La última característica quizá sea resultado, al menos en parte, del contacto que mantiene con la filosofía sajona.

Nació en Posadas, Argentina, en 1910. Cursó los tres niveles de la enseñanza en Buenos Aires, donde se graduó de Profesor de Filosofía (1935). Obtuvo la Maestría *(Masters of Arts)* en la Universidad de Michigan (1943) y el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (1950). Cursó parte del Doctorado en Harvard, donde fueron sus maestros A. N. Whitehead, C. I. Lewis y R. B. Perry, entre otros. En Buenos Aires fue discípulo de Romero en 1933, con quien mantuvo una estrecha amistad hasta la muerte de éste.

Su carrera docente comienza en la Universidad de Tucumán (1938), donde dirige además el Departamento de Filosofía y Letras por dos años (1939-40). En 1946 tiene que abandonar el país por razones políticas. Durante este período es profesor visitante de Filosofía en las Universidades Central de Venezuela (1947-48), Pennsylvania (1948-49), Yale (1949-50), Puerto Rico (1951-54) y Columbia (1955). Regresa a la Argentina en 1955 y reasume su actividad docente como profesor en las Universidades de La Plata (1955-56) y Buenos Aires (1956-66). En esta última es elegido Decano de la Facultad de Filosofía y Letras (1957) y Rector por dos períodos (1957-62). Su dedicación total a la obra renovadora de la Universidad marca un paréntesis en su actividad filosófica. Cuando el gobierno militar de Onganía puso fin a la autonomía universitaria, renunció a todos sus cargos como protesta, pasando como profesor a la Universidad de California en Los Angeles

(1966-68), más tarde a Texas (1968-69) y por último a Southern Illinois en Carbondale, donde enseña a partir de 1970.

La importancia hemisférica e internacional de Frondizi ha sido reconocida en varias ocasiones: Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía y de la Sociedad Filosófica Argentina y miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía y del «Institut International de Philosophie» de París. Además fue miembro del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton y ha pronunciado conferencias en las principales universidades de ambas Américas y en prestigiosas universidades europeas.

Sus tres obras principales han tenido varias ediciones: *El punto de partida del filosofar* (1945, 1957); *Sustancia y función en el problema del yo* (1952, 1970 con título *El yo como estructura dinámica*); y *¿Qué son los valores?* (1958, 5.ª ed. 1972). Las dos últimas han sido traducidas al inglés. Ha publicado además medio centenar de artículos y un libro sobre la misión de las universidades en la América latina (1971).

En su primera obra se halla ya el esquema general de su doctrina. Sostiene que la filosofía es la teoría de la experiencia humana, constituida por el yo, su actividad y los objetos. En el libro dedicado al problema del yo, se opone al substancialismo de raíz cartesiana y al atomismo de Hume, para sostener una concepción del yo como estructura dinámica.

Aplica el mismo esquema a los valores, donde se opone por igual al subjetivismo y al objetivismo axiológicos. El valor es para Frondizi una cualidad estructural que surge de la relación del sujeto con los objetos y que se da siempre en una situación. Su axiología lo conduce a una ética situacional, lo que no implica, a su juicio, relativismo alguno. Por el contrario, la existencia de una jerarquía axiológica en cada situación fortalece el sentimiento ético y la actividad creadora del hombre.

J. G.

## EL SER Y EL HACER DEL YO *

La experiencia nos muestra que el yo no depende de ningún oscuro u oculto núcleo substancial, sino de lo que hace, ha hecho, se propone o es capaz de hacer. El yo se revela en su actividad; se revela y se constituye al actuar. Nada es antes de actuar, nada queda de él si desaparecen por completo las vivencias. Su *esse* equivale a su *facere*. No nos entregan al yo como algo hecho;

* *El yo como estructura dinámica*, Buenos Aires, Paidós, 1970, pp. 134-36, 145-50, 156-62, 166-68, 171-75, 179-82.

nos lo hacemos diariamente con nuestras acciones. Nuestro comportamiento —en el que incluimos tanto el hacer como los propósitos— no es una expresión de nuestro yo sino su trama constitutiva.

Lo que une las vivencias, lo que da personalidad a una vida no es, por consiguiente, una atadura substancial sino un vínculo funcional, un conjunto coordinado de actividades. El yo no es algo hecho sino algo que se está haciendo constantemente. Se constituye a lo largo de la vida como se constituye una institución cualquiera: una familia, una universidad, una nación. No hay un núcleo originario del yo que sea anterior a sus actividades; el yo surge y existe en tanto actúa, en tanto tiene vivencias. La categoría de substancia debe ceder su paso a la de función, si deseamos interpretar la naturaleza del yo en forma adecuada. En el concepto de función están implícitos los de actividad, proceso dinámico y relación.

El vínculo funcional no comprende tan sólo nuestras vivencias pasadas. El yo es memoria, pero no solamente memoria. Nuestra personalidad depende de lo acontecido pero no puede reducirse a nuestra historia íntima; el *ego* no es producto inerte de la suma de sus vivencias. Recibimos el empuje del pasado pero sentimos también el tirón del porvenir. Hay en el yo un sentido creador, una voluntad libre, una capacidad para ordenar el curso ulterior de nuestras vivencias. La actividad tiene, por esa razón, un mínimo de novedad; imposible reducirla o comprenderla atendiendo exclusivamente a su pasado. El yo no es materia depositada en las orillas por la corriente vivencial, sino voluntad creadora que se impone su propio derrotero. Depende de su historia pero es capaz de hacerse su propia historia, de orientar su vida por nuevos rumbos. Es memoria, pero memoria prospectiva, memoria lanzada hacia el futuro. El futuro condiciona el comportamiento de nuestro yo no sólo en la medida en que se realiza, sino también en tanto futuro. Lo que nos proponemos orienta nuestra vida, da sentido a lo que realizamos. El futuro no forma parte de nuestro yo tan sólo como esquema de ideas e intenciones; se nos revela también en forma emotiva. En momentos de confusión y bancarrota llega a «dolernos» el futuro de nuestra patria, de nuestro hijo, de nuestra propia persona. Y si bien es cierto que ese «dolor» es una realidad presente y no futura, su objeto es el futuro. Como el dolor que nos provoca una astilla no es astilla sino dolor, pero no podría darse sin la presencia de la astilla. La esperanza, la desesperación y muchos otros estados psíquicos serían imposibles si el futuro no fuera un elemento integrante de nuestra vida.

El yo es función cumplida pero también función por cumplir, capacidad, potencia. Nuestro ser consiste en lo hecho, pero también en lo que nos proponemos y somos capaces de hacer. El pasado crea capacidad; la capacidad da sentido al pasado. Aun la capacidad nunca realizada, la potencia que no llegó a ser acto, forma parte integrante de nuestro yo.

El pasado y el futuro del yo no son, en rigor, partes separables; forman un todo indisoluble. El pasado adquiere sentido por el futuro; éste a su vez, depende del pasado, motor que impulsa nuestra vida hacia el porvenir.

Hay quienes han rechazado el carácter dinámico del yo o lo han relegado a segundo plano, porque lo han creído incompatible con su unidad. Incapaces de comprender la unidad de un ser cambiante, creyeron que el proceso de alteración del yo mordía tan sólo su epidermis y que el *ego* mantenía un núcleo central inmutable. El yo es unitario, hay sólo un yo; pero no se trata de un yo inmutable, ni siquiera de un yo homogéneo. Vimos que el yo es diná-

mico, cambiante; cuanto nos acontece enriquece nuestro yo, lo modifica. Tal cambio no significa sustitución sino alteración de la unidad interior. Por lo tanto, lo viejo no llega nunca a desaparecer por completo, pero puede alterar su naturaleza y significación en cualquier momento.

## EL ANALISIS Y LA ACTITUD ANALITICA

Como es notorio, el método utilizado condiciona la naturaleza del objeto conocido. Si, cegados por el prestigio adquirido por el instrumental científico, cometemos la torpeza —propia de un turista contemporáneo— de querer examinar con microscopio una ciudad que visitamos por primera vez, no lograremos descubrir las casas, las personas, las plantas y las flores. Implicará una insensatez mayor afirmar que en esa ciudad no hay ni casas, ni personas, ni flores, sin advertir que su desaparición es consecuencia del instrumento escogido. El ojo desnudo es, en tal caso, superior al lente de aumento, que al revelarnos el detalle nos impide ver el conjunto.

El método analítico ha funcionado muchas veces como microscopio: ha permitido ver detalles antes inadvertidos, impidiendo, sin embargo, ver la totalidad. De nuevo el ojo desnudo y la mirada espontánea del espíritu supera al intelecto provisto del instrumental técnico perfeccionado del análisis; basta observar nuestro interior, desprovistos de prejuicios teóricos, para ver lo que no logran descubrir los representantes de la filosofía analítica cegados por los postulados de su teoría y por la técnica de observación.

¿Cómo puede sorprendernos que no se capten los conjuntos si se parte del análisis como forma única de aprehensión? No se descubre lo previamente eliminado y no se logrará jamás reconstruir lo que se destruyó sin razón.

La filosofía analítica, con raíces en el atomismo de Hume, padece un afán casi demoníaco de destrucción; realiza esta destrucción por vía de las reducciones. Frente a un conjunto no hace el menor esfuerzo por comprender su naturaleza y captar su sentido. Se empeña en dividirlo en cuantas partes pueda y somete cada parte a la dura prueba del análisis. Como el niño frente al juguete, quiere descubrir la razón interna de su movimiento y unidad, y termina la faena de brazos cruzados ante un montón de piezas inertes que perdieron conexión y sentido.

Este afán destructivo se basa en un postulado metafísico, del que deriva otro de orden gnoseológico; ambos postulados sostienen lo que podríamos denominar el «sofisma de la reducción». El postulado metafísico podría enunciarse así: los elementos tienen una realidad más afectiva que los conjuntos. La consecuencia gnoseológica es obvia: el fin del conocimiento filosófico es alcanzar los elementos básicos constitutivos de la realidad.

De estos dos postulados de la filosofía analítica surge una serie de principios que condicionan toda su actitud. Dos son los que más nos interesan para este examen: *a*) las «partes» o elementos pueden quedar separadas del «todo» sin sufrir ninguna alteración; *b*) es posible hallar tales elementos por análisis y determinarlos unívocamente.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

No estamos propiciando, desde luego, el abandono del *análisis* como método filosófico. No vemos la manera de renunciar al análisis sin caer en una ac-

titud mística contemplativa con la inmediata consecuencia de una mayor confusión y oscuridad en el campo de la filosofía. Criticamos la *actitud analítica* que pretende reducir al análisis toda la tarea filosófica y que partiendo del supuesto de que la parte tiene una realidad más efectiva que el todo, destruye a menudo lo que pretende explicar.

El análisis supone la desarticulación de una realidad compleja cuya unidad se quiebra al separarse los componentes. Puede resultar, en el mundo de la vida psíquica, de mucho provecho y poco peligro siempre qu ese tenga conciencia de sus limitaciones y consecuencias y no se pierda de vista que los elementos separados por análisis son miembros de una totalidad que de hecho se mantiene unida. El análisis debe hacerse, pues, en función del todo, para aclarar su sentido y comprender su mecanismo interior. No para eliminar ese todo o reducirlo a un conjunto de piezas inertes. Por eso el análisis supone la previa captación y reconocimiento de la estructura que se va a analizar, pues el método debe estar al servicio de la realidad estudiada y no debe sacrificarse por el contrario la realidad al método empleado.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La actitud analítica resulta así complementada por una concepción mecánica de la vida psíquica que pretende «explicar» todo por medio de elementos simples y de las fuerzas que los mueven. La vida psíquica reconstruida de tal modo ha perdido la unidad orgánica, la espontaneidad, la vida que caracteriza al ser humano. Por eso la imagen que nos ofrece se parece más a un robot que a un hombre: las piezas constituyentes se mantienen inalterables y la fuerza que lo impulsa es de tipo mecánico. El proceso reconstructivo no logra darnos lo destruido previamente por el análisis —la conexión orgánica de la vida íntima—; no es necesaria ni posible que se la reconstruya, pues es una realidad primaria y no la conclusión de un sistema.

## EL CONCEPTO DE ESTRUCTURA

¿Qué es el yo antes de que el análisis haya quebrado su unidad? ¿En qué consiste la unidad orgánica o estructural?

Digamos en primer término que no constituye una unidad sostenida en un ente que trasciende el mundo empírico —el mundo de las vivencias—, sino una unidad dada por las propias vivencias. Nada hay por encima o por debajo de la totalidad de las vivencias. Esta afirmación equivaldría a suscribir la doctrina de Hume si no se reparara en la palabra *totalidad*, o se interpretara tal concepto en forma atomista. Lejos estamos, desde luego, de considerar la totalidad vivencial como una mera suma o agregado de vivencias. Dicha estructura tiene propiedades que no poseen sus miembros. De ahí que las características de la estructura total del yo no puedan deducirse de las características de cada una de las vivencias tomadas por separado.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

¿Qué es lo que caracteriza una estructura? Como todo concepto fundamental, el de estructura presenta una complejidad tal que no permite enunciar en dos palabras toda la riqueza de su contenido. Con todo hay algunas características que parecen fundamentales. La primera de ellas es la ya señalada: un todo estructural —una *Gestalt*— posee cualidades que no tiene ninguno de sus miembros. En este sentido estructura se opone a «mera suma». Las cuali-

dades químicas de un metro cúbico de agua son iguales a las que poseen cada uno de los mil litros que lo forman. El todo, en este caso, no es más que la mera suma de las partes. En el caso de una estructura, en cambio, no sucede lo mismo, como vimos al examinar el ejemplo de la melodía con cualidades que no podían encontrarse en ninguno de los sonidos, pues podía trasponérselos sin alterar la melodía.

La característica anotada no significa, desde luego, que la estructura sea totalmente independiente de sus miembros. Ante todo no puede haber estructura sin miembros. Mas la dependencia es aun mayor: la desaparición, agregado o alteración fundamental de un miembro modifica toda la estructura, como puede verse en el caso de un organismo. Cualquier alteración importante o supresión de un miembro altera la totalidad de un organismo y puede producir su muerte. No sucede lo mismo cuando se trata de una «suma»: podemos quitar uno, dos, treinta, cuarenta litros de agua sin que el resto sufra una alteración cualitativa importante.

Mas no sólo sufre alteración el todo estructural cuando se le quita uno de sus miembros, sino que el miembro desgajado pierde también su naturaleza. La mano separada del cuerpo es incapaz de sentir o aprehender un objeto —deja de ser mano—; mientras que el litro de agua separado del resto conserva todas sus propiedades. Esta característica y la anterior pueden servirnos para definir un miembro de una estructura: es miembro de una estructura aquel que no puede quitarse sin afectar la estructura total y sin desnaturalizarse él mismo al quedar separado del «todo». A su vez, podemos caracterizar la «mera suma» como algo constituido por «partes» que no sufren ninguna alteración al reunirse con otras «partes» y que pueden quitarse sin ningún cambio cualitativo en la parte quitada ni en lo que queda.

La diferencia entre la estructura y la mera suma no radica tan sólo en que las partes de una suma son independientes del todo y los miembros de una estructura están condicionados por la estructura, sino también que las «partes» pueden ser homogéneas mientras que los «miembros» han de presentar diversidad, y aun oposición, de caracteres. Una parte de agua es tan agua como cualquiera de las demás. Igual cosa sucede con un ladrillo en un montón de ladrillos o un grano de arena en el desierto. En cambio, en un organismo, cada miembro tiene su naturaleza específica: el corazón es corazón y no puede desempeñar las funciones del hígado o de los riñones. No sólo hay diversidad en los miembros, sino también oposición; y la oposición queda superada en la unidad que los organiza. La unificación y organización de los miembros constituyentes de una estructura no se hacen a expensas de la pérdida de cualidades peculiares y distintas de cada miembro. Organización no equivale a homogeneización y la unidad no niega la multiplicidad y diversidad de los miembros que la constituyen. La estructura resulta así un juego dialéctico de opuestos, una lucha entre los miembros, y parece pender del hilo que establece el equilibrio dinámico. La unidad estructural no es de orden abstracto. Un concepto que recoge las notas comunes de diversos objetos, no llega a constituir una estructura. Falta un aspecto esencial: la unidad debe ser concreta. De ahí que hayamos preferido el término *estructura* a *forma* o *configuración*, para traducir el vocablo alemán *Gestalt* que, además de connotar estos dos últimos conceptos, designa una *unidad concreta* y característica.

## LA UNIDAD ESTRUCTURAL DEL YO

Al examinar en qué medida es aplicable al yo la categoría de sustancia, advertimos que ninguna de las tres características clásicas de tal concepto —inmutabilidad, simplicidad e independencia— corresponde al yo. Un resultado negativo semejante obtuvo el examen de la concepción atomista. En primer lugar porque el supuesto átomo psíquico es muy equívoco y el intento de determinarlo lo desvanece convirtiéndolo en un arbitrario instante de un proceso ininterrumpido. En segundo lugar, porque la reunión de los átomos, que mantienen una relación mutua de yuxtaposición, parece una caricatura frente a la unidad orgánica y efectiva del yo. Veamos si la categoría denominada *estructura* tiene mejor suerte.

Parece innegable que la vida psíquica no se presenta en forma caótica; que cada estado o momento está conectado a los demás. La conexión, sin embargo, no es de vivencia a vivencia —como los eslabones de una cadena—, pues si así fuera habría ciertas conexiones fijas y para llegar a un eslabón habríamos de pasar necesariamente por los anteriores. Y así como Köhler mostró que no existe una relación constante entre estímulo y respuesta, sería fácil mostrar que tampoco existe una relación constante entre una vivencia y otra. Sin recurrir a un experimento de laboratorio, la experiencia diaria nos proporciona abundante material. La percepción del mar hoy nos exalta y mañana nos deprime; el mismo trozo de música provoca en nosotros diferente reacción según la situación en que lo escuchemos; la llegada al mismo puerto en el mismo barco nos lanza por corrientes vivenciales distintas según lleguemos para quedarnos definitivamente o para pasar unas cortas vacaciones; en fin, el recuerdo del incidente con un amigo, nos irritaba en el pasado; hoy provoca tan sólo una sonrisa de indiferencia. Las relaciones de las vivencias entre sí se parecen a las relaciones entre estímulos y respuestas en el hecho de que ambas se dan dentro de un contexto.

Estos rasgos innegables de la vida psíquica se deben a que el yo no es una suma de vivencias ni un conjunto de piezas yuxtapuestas, sino una estructura —en el sentido antes caracterizado—, y cualquier cosa que le pasa a uno de sus miembros afecta al todo; éste, a su vez, influye sobre cada miembro. Porque el conjunto reacciona como unidad estructural y no como mecanismo es la razón por la cual un estímulo puede provocar consecuencias en un campo totalmente ajeno a aquel donde ha actuado. Así, una cuestión estrictamente intelectual puede desencadenar una tormenta emocional y un hecho de orden sentimental puede tener grandes consecuencias volitivas. El yo no está departamentalizado; por el contrario, constituye una unidad orgánica con íntimas, complejas y variadas interrelaciones.

El yo se presenta, pues, como todo organizado, como conjunto estructural, y las vivencias mantienen relaciones entre sí no a través del todo, sino dentro de él. Por eso, al modificarse la estructura se modifica la naturaleza de las vivencias y de las relaciones que mantienen entre sí. La interdependencia de los distintos grupos vivenciales señala que el yo es una estructura organizada y con sentido, y que cada miembro ocupa su lugar correspondiente dentro de la estructura.

Esto no significa, desde luego, que la estructura que el yo constituye no pueda analizarse o distinguirse en ella estructuras menos complejas, sino que, de hecho, se trata de una unidad formada por subestructuras y por la íntima y compleja interrelación de tales sub-estructuras.

Y aquí advertimos una nueva característica señalada para el concepto de estructura, y directamente aplicable al yo: los miembros de una estructura son heterogéneos, frente a la homogeneidad de las partes de una unidad no estructurada. Digamos en primer término que la estructura constitutiva del yo —en tanto es estructura compleja— no tiene como miembros «elementos simples», sino sub-estructuras; por lo tanto, a la heterogeneidad de estas sub-estructuras nos estamos refiriendo. Recuérdese, a su vez, que las sub-estructuras no tienen una naturaleza abstracta como los conceptos y que no se trata de reconstruir una realidad por yuxtaposición de abstracciones semejantes a las supuestas «facultades del alma».

La complejidad y heterogeneidad de la estructura es doble; por un lado, está la complejidad que podemos denominar transversal; por el otro, la complejidad horizontal, temporal, que le confiere carácter dinámico. La realidad supone la combinación de ambos complejos que no existen ni pueden existir separados.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Esta diversidad y oposición de los elementos que constituyen el yo no debe hacernos olvidar la unidad, característica de toda estructura. El yo no escapa a ella. Su multiplicidad no excluye su unidad, ni su unidad su multiplicidad. Y no se alude a la unidad abstracta de un concepto que inserta lo común en lo diverso, sino de una unidad concreta —«de carne y hueso»—, pues nada es más real y concreto que nuestro yo. La diversidad sostiene la estructura, pero, a su vez, desaparece en ella, pues los miembros se sostienen mutuamente en una trabazón íntima donde es imposible hablar de paredes y techo. No porque los tres miembros tengan un poder equivalente y ninguno domine al otro, sino porque fluctúan constantemente: un miembro aparece como figura y los otros como fondo, en un momento dado; en el momento siguiente han quedado invertidos los papeles. Se explican tales cambios por tratarse de una estructura dinámica que convierte al yo en algo semejante a una sinfonía más que a un cuadro.

Quizá convenga insistir en que los cambios sufridos por el yo no obedecen exclusivamente a una distribución diferente de los elementos o miembros, pues éstos también tienen naturaleza dinámica. Por otra parte, en la constitución del yo no sólo participan los miembros, sino las *tensiones* producidas en el juego recíproco de influencias. La ruptura del equilibrio de tensiones ocasiona, por lo general, los cambios más importantes.

Parece ahora obvio que las relaciones entre vivencias no son fijas, pues la incorporación de cada vivencia modifica el estado anterior. A su vez, tal miembro sufre la influencia del todo, nueva característica estructural fácil de descubrir en el yo. Así, las percepciones que tenemos en este momento dependen de nuestro estado anterior. La experiencia nueva adquiere el matiz conferido tanto por la estructura básica del yo como por la situación particular en que se encuentra en ese momento. Si estamos alegres y en buena compañía, por ejemplo, el color de los cristales que usamos afecta muy poco el estado emotivo de nuestro espíritu. No porque la percepción deje de tener tonalidad emotiva sino porque un tono afectivo mayor —la alegría que tenemos por otra

causa— la empaña. A su vez, la naturaleza del yo total colorea el estado transitorio. Hay personas que ven al mundo de «color de rosa», aun con anteojos totalmente negros, y otras, por el contrario, ven nubes en el cielo más despejado.

Esta es la influencia del todo sobre el miembro que se incorpora, pero hay también una influencia del miembro sobre el todo. Es preciso no olvidar que la estructura no está sostenida en el aire sino en los miembros que la constituyen. Una orquesta sinfónica es algo más que la suma de los músicos integrantes pero, a su vez, no puede existir sin los músicos. Un yo sin estructuras vivenciales que lo constituyan equivaldría a una orquesta sin músicos. Es decir, una pura fantasía. La fantasía de una sustancia espiritual incapaz de amar, odiar, decidir, querer, percibir, etc., y con la pretensión de ser el núcleo inmutable de nuestra vida psíquica. Sería inmutable, sin duda, pero tendría la inmutabilidad de la nada.

Así como la supresión total de las estructuras vivenciales trae aparejada la supresión del yo, cualquier cambio o alteración de un miembro repercute en la estructura total. No aludiremos a un hombre sin vida emotiva, por ejemplo, pues es obvio que no sería un hombre sino la caricatura o proyección de una realidad tridimensional en un plano de dos dimensiones. Nos referiremos al caso de alteración de un subcomplejo estructural. La abulia, por ejemplo, es una enfermedad de la voluntad, pero los cambios que provoca no están limitados al campo de lo volitivo; tienen repercusiones inmediatas en lo emotivo e intelectual. Y por consiguiente, en la estructura total. Que repercute en lo intelectual resulta fácil advertirlo, pues el abúlico es incapaz de concentrar su atención y sin tal capacidad el progreso intelectual se resiente por completo. Mas lo emotivo también sufre porque el abúlico es incapaz de apartar de su espíritu, por un acto de voluntad, la emoción que se ha apoderado de él. Y se deja arrastrar y poseer por ella en forma que altera toda su personalidad.

Entre las características de la estructura aplicables al yo sólo nos falta examinar la primera y más importante, esto es, que posee cualidades ausentes en los miembros que la integran. A esta altura del examen parece ocioso insistir en que tal característica corresponde al yo. Señalemos tan sólo las razones evidentes. El yo tiene una permanencia —en el sentido de presencia constante— y una estabilidad que no poseen las vivencias ni los grupos vivenciales. Las vivencias son totalmente inestables: la fugacidad es su característica. El yo, en cambio, permanece ante el ir y venir de las vivencias. Si las vivencias carecen de estabilidad menos aún podrán tener permanencia, característica fundamental del yo. Esto no es todo: la estructura del yo es tal que sus miembros no pueden existir separados de ella; no hay vivencia que no pertenezca a un yo determinado. El yo depende, pues, de las vivencias, mas no equivale a la suma de ellas; es una cualidad estructural.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## PROBLEMAS QUE RESUELVE LA CONCEPCION ESTRUCTURAL *

*Permanencia y mutabilidad del yo.* Al comenzar el capítulo señalamos que tanto el substancialismo como el atomismo fueron incapaces de dar una imagen adecuada del yo al no llegar a comprender que su permanencia y continuidad pudieran ser compatibles con los cambios que sufre. El substancialismo sostuvo la permanencia y el atomismo prefirió la mutabilidad.

La concepción estructural aquí propuesta permite ver que ambos caracteres son compatibles y en realidad complementarios. El examen histórico de la primera parte nos mostró que el substancialismo no pudo comprender la naturaleza dinámica y cambiante del yo, pues se aferró a un núcleo irreductible e inmutable; a su vez, el atomismo de Hume, en su esfuerzo por negarlo, confundió ese núcleo con la permanencia y continuidad efectiva del yo.

Si suprimimos las limitaciones de ambas posiciones históricas y observamos la realidad tal cual se presenta, advertiremos que la permanencia y continuidad del yo está asegurada por su constitución estructural, pues se trata de una estructura dinámica que integran no sólo los miembros que podemos sorprender en un corte transversal de nuestra vida, sino también las estructuras anteriores que forman los retorcidos haces longitudinales, partes constitituyentes del yo. El cambio, a su vez, se produce cuando se incorpora un miembro, que altera la estrutura sin destruirla.

He aquí cómo la mutación del yo asegura su estabilidad. Es innegable que una experiencia nueva modifica, o puede modificar, la estructura del yo: un viaje o exilio, la participación en una guerra, etc., pueden llegar a provocar una conmoción interior que altere la estructura total. Desde entonces no seremos la misma persona de antes; actuaremos de modo distinto, veremos la vida desde una nueva perspectiva y quizá no sólo el futuro sino también el pasado adquiera el colorido dado por la nueva experiencia. Pero, justamente, el conjunto de vivencias que nos hizo cambiar es quien dará estabilidad al yo: de ahora en adelante seremos el hombre que ha participado en tal o cual guerra, estuvo exiliado, etc. Y las nuevas cosas que nos ocurran podrán aminorar, pero jamás borrar por completo, la sacudida de una experiencia que, en su momento, conmocionó nuestro espíritu y que se incorporó a nuestro yo no como un sedimento sino como parte de la trama dinámica que lo constituye.

Esto que acontece en una escala muy notable con las vivencias que sacuden nuestro yo, sucede en menor escala en las demás experiencias de nuestra vida: cada nuevo miembro modifica —aunque a veces en forma imperceptible— la estructura del todo y, a su vez, se incorpora definitivamente. Lo que ocurra después podrá alterar su significación dentro del todo —acrecentarla o disminuirla— mas no podrá borrarla por completo.

Un ejemplo en el plano físico —inadecuado como toda imagen física de nuestra vida psíquica— podrá aclarar el sentido de lo que intentamos expresar.

[1] Lo que sigue se debe tomar tan solo como ejemplo ilustrativo de la doctrina estructural del yo propuesta en este capítulo.

El yo se parece —en este aspecto— a una mezcla de colorse. Si a esa mezcla agregamos un nuevo color —azul, por ejemplo— sufrirá una alteración que dependerá de la cantidad y tono de azul que hayamos agregado y de la combinación de los colores que existían anteriormente. Esta porción de color azul que produjo una alteración en la mezcla anterior se incorpora en forma definitiva a ese todo y por más que agreguemos nuevos colores nunca podremos anular por completo su influencia.

La naturaleza del todo y la influencia de elemento incorporado están reguladas en el caso del ejemplo, por ciertas leyes físicas estables en las que la cantidad desmepeña un papel importante. No sucede lo mismo con las estructuras psíquicas, donde la cantidad cede su lugar a la cualidad, si bien ambas no están divorciadas por completo. Las estructuras psíquicas obedecen también a ciertos principios, que los psicólogos gestalistas han estudiado muy bien para la percepción visual, pero que existen también en todos los demás órdenes de la vida y que rigen la constitución de la estructura total de nuestro yo. Esos principios generales que regulan la organización de nuestra personalidad son los que tienen en cuenta los educadores con penetración psicológica al preferir cierto tipo de experiencia a otro en un proceso educativo de una personalidad que se desvía.

Todo yo tiene un centro o eje alrededor del cual se organiza la estructura. Cuando la personalidad está ya desarrollada, este eje es el que da dirección y sentido a nuestra vida no sólo porque las nuevas experiencias no logran destruirlo sino porque él condiciona la organización estructural de esas nuevas experiencias. Pero no se trata de un núcleo inmutable en sí mismo, ni fijo en relación al resto de la estructura. Sufre, en primer lugar, una evolución que podemos considerar normal: el eje predominante es distinto a través de las diversas etapas de nuestra vida. En la primera infancia predomina el conjunto vivencial relacionado con la alimentación, con el juego en la niñez, y la salud en la ancianidad. Tiene, además, desplazamientos repentinos causados por una experiencia nueva que sacude y modifica la estructura total. Tal es el caso del soldado, que nos cuentan las crónicas de guerra, quien después de dedicar la vida a adquirir o intensificar la capacidad de destrucción y de ejercitarla durante años en perjuicio de centenares de vidas, descubre de pronto «la verdad», «se encuentra consigo mismo», advierte que «todos somos hermanos». El centro de la personalidad se desplaza por completo: su capacidad técnica destructora que antes lo enorgullecía ahora lo humilla y avergüenza. Su personalidad tiene que desandar lo andado y tomar una ruta nueva.

Estos cambios ocurren por razones muy variadas y complejas. Generalmente se preparan durante largos períodos en el mundo de lo subconsciente y afloran en un momento propicio. Recuerdo el caso de un piloto norteamericano que peleó en el Pacífico durante varios años, a quien de pronto se le «reveló la verdad» al leer, un tanto por azar, algunos pasajes de la Biblia. Otras veces ocurre por la intensificación del medio destructivo: la explosión de la bomba atómica produjo un shock psicológico a muchos de los que habían lanzado bombas de cien kilos bajo la misma bandera. Lo más común es que se produzca debido al shock del contraste: el soldado que, en medio de la destrucción, el odio y la muerte, se encuentra con personas que dedican su vida a cicatrizar, por medio del amor desinteresado, las heridas físicas y morales que otros ocasionan. Estos hechos obran generalmente llevando a la superficie corrientes subterráneas; otras veces despiertan o impulsan esas corrientes que llegan a aflorar más tarde si aparece una situación propicia.

No debe sorprendernos que un hecho aparentemente insignificante llegue a alterar la estructura total de nuestra personalidad que permaneció estable durante muchos años, pues en este campo las cantidades no tienen mayor significación y el principio *causa aequat effectum* no rige en el enlace de los distintos miembros. La psicología de la estructura nos ha mostrado de qué modo la constitución de la estructura y su alteración se rigen por principios que nada tienen que ver con la ley de causalidad en su interpretación simplista.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

*Inmanencia y trascendencia del yo.* Otra aparente antinomia —semejante a la de la permanencia y mutabilidad— resuelta por la concepción estructural, es la que se refiere a la inmanencia y trascendencia del yo. Tanto para el atomismo como para el substancialismo la inmanencia y la trascendencia son incompatibles: el yo es igual a la totalidad de las vivencias —y en tal sentido es inmanente— o es algo más que ellas. El atomismo sostiene la primera posición; el substancialismo, la segunda.

Para la doctrina que proponemos, el yo es al mismo tiempo inmanente y trascendente a las vivencias, si bien estos términos tienen un sentido distinto al que les atribuyen tanto el atomismo como el substancialismo. El yo es inmanente porque equivale, en efecto, a la totalidad de las vivencias; pero la totalidad, a su vez, no debe interpretarse como suma o agregado de vivencias sino como una estructura con propiedades que en vano se buscarán en sus partes. Mas con tal acepción del concepto de totalidad, el yo trasciende a las vivencias y se convierte en una cualidad estructural, en el sentido que daba Ehrenfeld a esta expresión. Con todo, no es la trascendencia que defiende el substancialismo cuando afirma la existencia de un ente que sostiene los estados o vivencias, sino una trascendencia que no excluye la inmanencia, antes bien la supone.

Veamos el problema desde otro punto de vista. La relación entre el yo y las vivencias es tan íntima que toda vivencia revela un aspecto del yo; más aún, toda vivencia forma parte del yo o lo constituye. En este sentido el yo parece estar respresentado en cada una de las vivencias; no ser nada fuera de ellas. Ninguna vivencia, sin embargo, podrá revelarnos al yo por entero; ni siquiera lo logrará la suma de todas las vivencias. El yo es capaz de trascender su biografía; de ahí la posibilidad de un verdadero arrepentimiento, de una conversión, de una nueva vida. En el primer momento el yo se nos presentaba como inmanente; en el segundo como algo que trasciende las vivencias.

El problema se aclara bastante si reparamos en estas dos proposiciones, que Hume y muchos otros después de él consideraron incompatibles: *a*) el yo no puede existir sin las vivencias; *b*) el yo no puede reducirse a las vivencias. Afirmamos, desde luego, ambas proposiciones. Cuando Hume sostuvo que el yo debía reducirse al haz de «percepciones» porque no podía existir sin ellas, se dejó engañar por el prejuicio substancialista de la supuesta independencia del yo. Mas el yo, sin ser independiente de las «percepciones», no se agota en la mera suma de ellas.

La antinomia de la inmanencia y la trascendencia del yo, lo mismo que la examinada anteriormente, es consecuencia del planteamiento del problema del yo hecho por el substancialismo —que el atomismo siguió sin advertir las consecuencias—, y supone una metafísica y una lógica que nuestra concepción rechaza. Concibe, en primer lugar, la existencia real como substancia, inde-

pendiente e inmutable; e interpreta, además, los principios de identidad y de no contradicción en un sentido rígido. Nosotros damos, en cambio, una interpretación muy elástica a ambos principios, al punto de ver en la contradicción la esencia de buena parte de lo real. A su vez, creemos que no hay nada independiente e inmutable. Con menos razón podemos creer, por lo tanto, en la independencia e inmutabilidad del yo, cuya trama es la relación y cuya esencia es el proceso creador.

*Unidad y multiplicidad.* Una variante de las anteriores es la antinomia de la unidad y multiplicidad. Cuando el atomismo se lanzó al análisis del yo, rompió para siempre la unidad de éste y lo convirtió en un gran mosaico resquebrajado. Cada vivencia se tornó en una realidad por sí misma, independiente, separable, con límites fijos. Con tal concepción de los elementos, era imposible reconquistar la unidad perdida. El atomismo afirmó, por consiguiente, la pluralidad del yo, si bien añoraba, de tanto en tanto, la unidad que él mismo había destruido. Siempre que el atomismo —así como los hombres que lo criticaron, sin llegar a cortar el cordón umbilical que los alimentaba con su problemática, como sucede a William James— se pregunta qué une las distintas partes constitutivas del yo, habrá que responderle simplemente que el yo nunca dejó de constituir una unidad. Las dificultades que tiene el atomismo para alcanzar la unidad del yo no son sino una consecuencia de la arbitrariedad de la desmembración. Primero levanta una pared y luego se queja de no poder ver.

El substancialismo, por el contrario, partió del postulado de la unidad y relegó la multiplicidad al acontecer: el yo es uno solo, si bien le ocurren cosas muy diversas.

Con la importancia que tiene para nosotros el acontecer —el ser está hecho de aconteceres— todo el planteamiento se derrumba; y el yo es uno o múltiple según se lo mire. Uno, si se repara en el todo; múltiple, si se atiende a los miembros que lo constituyen. *El yo es la unidad de la multiplicidad de sus estados.*

## FRANCISCO MIRO QUESADA (1918)

Nació en Lima en 1918. Realizó los estudios primarios en Perú y Francia y los secundarios en el Colegio Italiano de Lima. Es Doctor en Filosofía de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima, donde también se graduó de abogado y posteriormente terminó el Doctorado en Matemática. A los veintiún años fue designado profesor titular de Filosofía Contemporánea en la Universidad de San Marcos y posteriormente de Filosofía de las Matemáticas y de Filosofía Política. Ha dictado conferencias en varias universidades hispanoamericanas —Buenos Aires, La Plata, Córdoba, México, Chile, Central de Venezuela, etc.— y europeas —Oxford, Cambridge, Londres, Roma, La Sorbonne, Le Collège de France— y en las universidades de Nueva York y Buffalo.

Es miembro de la Academia Peruana de la Lengua y miembro correspondiente de la Real Academia Española de la Lengua. En 1942 fue uno de los fundadores de la Sociedad Peruana de Filosofía, de la que ha sido varias veces presidente.

Si bien ha asumido diversas formas de expresión, el interés principal de Miró Quesada ha sido la filosofía del conocimiento. Se interesó primero por la fenomenología de Husserl como lo revela su obra *El sentido del movimiento fenomenológico* (1941); luego por la lógica matemática y escribe el primer libro sobre este tema publicado en hispanoamérica: *Lógica* (1946). Más tarde le preocupa la lógica jurídica: *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* (1956). Además de sus *Apuntes para una teoría de la razón* (1963) y de otros ensayos sobre el tema, tiene en prensa el primer volumen de una *Filosofía de las matemáticas.*

Su afán principal es llegar a una visión sistemática de los principios que rigen el conocimiento racional. Considera que las posiciones clásicas —racionalismo, positivismo, pragmatismo, filosofía dia-

léctica e historicismo— han sido rebasadas por el avance del propio conocimiento científico. Miró Quesada utiliza los aportes metodológicos de la lógica moderna y de la reciente metateoría para encontrar un esquema de la estructura y del dinamismo del conocimiento racional que permita dar cuenta de los resultados y de las modalidades de las ciencias formales como primer paso para una teoría general del conocimiento racional. Ultimamente ha trabajado sobre el problema de los juicios sintéticos a priori y ha utilizado el teorema de Gödel para probar la existencia de este tipo de juicios en el conocimiento matemático.

En la última década se advierte en Miró Quesada una segunda e importante preocupación: la teoría política. En 1959 publica *La otra mitad del mundo*, memorias de un largo viaje a través de la U. R. S. S. y China continental; y en 1970 *Humanismo y revolución*, además de otros ensayos menores.

En filosofía política, Miró Quesada aspira a encontrar una fundamentación de la praxis política que sea más rigurosa que las ofrecidas por el marxismo, social-cristianismo, etc. Para ello desea partir de una concepción del humanismo que sea independiente de toda posición metafísica.

Si se intenta caracterizar la posición de Miró Quesada expuesta en libros, ensayos y conferencias, habría que afirmar que se trata de un neo racionalismo o «racionalismo dinámico» que, debido a la metodología empleada para fundamentar las conclusiones y a los primeros resultados obtenidos (teoría de los juicios sintéticos a priori, teoría de la evidencia y de la intuición intelectual), se aparta del racionalismo clásico, lo mismo que del racionalismo hegeliano y fenomenológico.

R. F.

## EL HOMBRE SIN TEORIA *

El hombre no puede vivir sin teoría. El hombre es un animal teórico por excelencia. Por eso la sabiduría de los antiguos lo calificó de «animal racional», porque las teorías se hacen con la razón. Ya nadie piensa que hay hombres teóricos y hombres prácticos, hombres dedicados al pensamiento, y hombres dedicados a la acción. Todos los hombres son teóricos. Sólo que unos lo saben y se distinguen por su afán de profundizar en la teoría, mientras que otros se contentan con vivir sumidos en ella y en utilizarla para conseguir sus fines inmediatos. Pero nuestra vida está rodeada de teoría. Desde nuestra confianza en el sol, en el hecho de que haya sol, hasta nuestra confianza en la firmeza del suelo que pisamos, todo es fruto de la teoría, del pensamiento

* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1959, pp. 14-31.

científico, de nuestra capacidad de pensar sobre los eventos y de interpretarlos. Es gracias a la teoría que podemos enfrentarnos al mundo, que podemos tener un mundo, que podemos prever los sucesos, manejarlos, dirigirlos, aprovecharlos. Es gracias a que ha habido hombres dedicados a descubrir cómo es el mundo, que los «hombres prácticos» pueden dedicarse a modificarlo gracias a la técnica, producto tardío y secundario de la teoría.

La teoría, el conocimiento de las cosas y de los hechos, surge como necesidad del hombre para defenderse de los embates del mundo. Nace en función de él y para él. El hombre ordena su mundo para orientarse en el laberinto sin cuartel de los hechos. Lo ordena para poder llegar a la meta que se ha propuesto. Y sólo conociéndose puede saber qué cosa es lo que persigue y cuáles son las verdaderas relaciones con su mundo. O sea, que toda teoría sobre el mundo, sobre las cosas que lo rodean, implica necesariamente una teoría sobre sí mismo. Pensar sobre el mundo es ya pensar sobre sí mismo, porque el mundo no es sino el término de la acción. Es además pensar que el pensamiento tiene tales y cuales posibilidades, que es capaz de dominar determinadas situaciones. Es pensar sobre aquello que se va a hacer con el conocimiento adquirido sobre el mundo, es pensar sobre el propio destino.

Sólo que aquí las cosas empiezan a ser de naturaleza muy distinta. Porque el hombre como realidad es infinitamente más complicado que el mundo. Teorizar sobre el mundo es mucho más fácil que teorizar sobre el hombre mismo. En el mundo circundante se encuentran regularidades más o menos simples, sucesiones de diversos estados que se repiten cíclicamente: el día y la noche, las mareas, los movimientos de los astros. Y debido a esta simplicidad y a esta regularidad toda teoría, por más elaborada que ella sea, puede verificarse. Basta deducir de sus presupuestos las diversas consecuencias que ellos encierran implícitamente. Mientras estas consecuencias coincidan con los hechos se puede seguir creyendo que la teoría es verdadera. Pero si los hechos la contradicen, entonces habrá que rechazar la teoría o modificarla o adaptarla. De otra manera se hace insostenible. Este proceso de verificación es la base de todo conocimiento posible de realidades y es lo que ha permitido al hombre evolucionar de las más primitivas e infantiles teorías a los actuales sistemas de la física, de la astronomía y de la biología.

Mientras más complicada es una región de la realidad, más difícil es elaborar una teoría que dé cuenta de ella y que permita al hombre conocerla. Es además más probable encontrarse con una consecuencia teórica que no coincida con los hechos y que haga fracasar la teoría. Pero por medio de correcciones y reelaboraciones, es siempre posible mejorarla y adaptarla a las nuevas exigencias de los hechos, lográndose de esta suerte un conocimiento más o menos uniforme y progresivo de la naturaleza. Cuando se trata del ser humano este procedimiento es prácticamente imposible. Porque es tal su complicación, tan grande la maraña de hechos que lo caracterizan, que para elaborar una teoría medianamente aceptable sobre su naturaleza se hace necesario recurrir a una tupida madeja de conceptos y de hipótesis. De esta urdimbre teórica se desprenden un sinfín de consecuencias que deben ser cotejadas con los hechos humanos. Y a la larga los hechos acaban por arruinar la teoría que en algunas o en muchas de sus consecuencias termina por contradecirlos lamentablemente. Además de esta dificultad, ya en sí insuperable, existe otra tal vez más grande: el fenómeno de la libertad. La libertad humana no es una teoría, es un hecho, es el hecho de la impredecibilidad de nuestras accio-

nes. Mientras que en la naturaleza las suaves y simples recurrencias de fenómenos permiten hacer asombrosas predicciones, en el hombre la posibilidad de tomar decisiones que vayan en contra de todo lo previsto, hace imposible lograr un conocimiento riguroso de lo que somos nosotros mismos. En principio todo hombre puede echar por tierra una teoría sobre el hombre: le basta actuar de tal manera que contradiga lo que la teoría permita prever sobre sus acciones. Claro que en algunos casos las predicciones se cumplen. Pero es en el plano de lo superficial o de lo patológico. En última instancia nadie puede predecir nada sobre lo que hará un ser humano. Y la esencia de la teoría consiste en derivar consecuencias, es decir, en hacer predicciones.

Pero si teorizar sobre el hombre mismo es tarea tan difícil y limitada, todas nuestras teorías sobre el mundo y la vida corren un sutil y grave peligro. Porque para teorizar sobre las cosas es necesario, como hemos visto, presuponer algo sobre el hombre mismo, sobre su propia capacidad de teorizar y sobre la meta que le corresponde alcanzar en la vida. Todo cambio radical en la teoría del hombre acarrea inevitablemente un cambio sobre nuestra manera de ver el mundo. Y en consecuencia produce inseguridad y zozobra. Porque tener que cambiar una teoría sobre el mundo es reconocer que lo que creíamos saber sobre él no era tan seguro, que la tierra que pisábamos se ha vuelto repentinamente arena movediza, en la cual nos podemos hundir. Además, tener que cambiar nuestros puntos de vista sobre nosotros mismos es reconocer que estábamos errados, que todo lo que creíamos saber eternamente sobre nuestras posibilidades y nuestro destino, ha quedado puesto entre paréntesis. De repente, como el psicópata, nos hemos vuelto extraños para nosotros mismos, ya no nos reconocemos. Y no hay nada que aterre más al ser humano que descubrir que no es lo que creía ser. Toda la seguridad por la que había luchado durante años, durante centurias, durante milenios tal vez, se disuelve al soplo del misterioso viento de la teoría. De allí la furia, de allí el rencor, el odio contra los que se atreven a atentar contra esta seguridad sin la cual no podemos vivir.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

El proceso mediante el cual se disuelven las teorías sobre el hombre es inflexible y se desarrolla en etapas sucesivas fácilmente descriptibles. El primer paso es la elaboración general de la teoría. En la mayoría de las culturas esta elaboración ha sido espontánea e ingenua. En nuestro mundo moderno es consciente y tiene pretensiones de científica y filosófica (nazismo, fascismo, marxismo, etc.) Pero en todos los casos el punto de partida es el mismo: una masa enrevesada de hipótesis complicadísimas que se consideran como la verdad máxima, inconmovible y definitiva. Para algunos pueblos esta verdad es de origen divino. En algunos casos las hipótesis en el punto de partida parecen sencillas.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Para comprender estos hechos es importante tener una clara visión de lo que es una teoría, especialmente de las relaciones entre una teoría y las posibles consecuencias que de ella se derivan. Una teoría, ya lo hemos visto, es un conjunto de hipótesis sobre algún aspecto (que puede ser desde muy pequeño hasta muy grande) de la realidad. Una vez que se han sentado las hipótesis, es posible derivar de ellas, por medio de la lógica, una serie de consecuencias. Lo fundamental de esta posibilidad derivativa por medio de la lógica, es que es inmensa. O sea que partiendo de un pequeño número de hipótesis se pueden extraer de ellas innumerables consecuencias, tantas, que prác-

ticamente son infinitas. Esto es lo más característico de una teoría cualquiera, lo que constituye a la vez su grandeza y su limitación, su utilidad y su terrible peligro. Debido a este poder de derivación es posible hoy manejar la energía atómica y será posible dentro de pocos años trasformar el mundo hasta límites imprevisibles o hacerlo explotar apretando un botón. Debido a este poder extraño y casi mágico se han hecho volar los aviones, se han quemado brujas, se han inventado el telescopio y el microscopio, se han cometido atroces genocidios, se han salvado millones de vidas, se han martirizado millones de seres humanos.

El poder de derivación de una teoría es tan inmenso que se hace difícil comprenderlo sin algún ejemplo concreto. Pero uno bastará para hacer ver con toda claridad qué cosa es lo que queremos decir: la aritmética. Aquellos que conocen lo que son las teorías matemáticas y cómo se organizan, saben que todos, absolutamente todos los conocimientos de la aritmética se pueden derivar solamente de siete hipótesis (postulados de Peano). Estas hipótesis son extraordinariamente sencillas y pueden ser comprendidas por un niño. Son sólo siete. Pero a pesar de tan pocas, de ellas se deriva una inmensidad de conclusiones, una inmensidad tan grande que nuestros conocimientos aritméticos aumentan desde hace dos mil quinientos años y siguen aumentando todavía y seguirán aumentando durante los siglos venideros. Y además de ser tan numerosas, las consecuencias son tan complicadas que nadie puede prever adónde habrán de llevarnos con el tiempo. Este ejemplo permite darse claramente cuenta del poder incalculable de una teoría, debido al hecho de que, una vez planteadas sus hipótesis, podemos deducir de ellas, por medio de la lógica, una cantidad incalculable de conclusiones.

El ejemplo dado permite darse cuenta cómo de unas pocas y muy simples hipótesis se puede derivar un conjunto infinito de consecuencias, que por ser tan ricas y numerosas son imprevisibles, es decir, que nadie, una vez planteadas las hipótesis puede prever cuáles van a ser las consecuencias en el futuro. Estas consecuencias seguirán una línea rigurosamente lógica y se desprenderán necesariamente de las hipótesis, conforme los investigadores vayan deduciéndolas. Pero nadie puede prever hasta dónde van a llegar ni cuáles van a ser en el futuro. Si esto sucede en el caso de una teoría que tiene sólo siete hipótesis, muy simples, piénsese en lo que sucederá en una teoría sobre el hombre que, como hemos visto, está compuesta de un número muy grande de complicadísimas hipótesis.

Y ahora podemos hablar del tercer momento de toda teoría sobre el hombre: de su extrañeza y de su fracaso inevitable. Para tener seguridad frente al mundo y poder desenvolverse en el tráfago de la vida, el hombre elabora una complicada teoría sobre sí mismo. Esta complicación es inevitable, porque el contenido de la teoría, el hombre, es el ser más complicado del universo. Debido a la inextricable complicación del ser humano, toda teoría sobre el hombre es, a pesar de su inevitable complicación, incompleta. Pero a pesar de esta incompleción, por el hecho de ser tan complicada, las consecuencias que se derivan de ella son en número aplastante. Lo grave sin embargo no es su número, sino su imprevisibilidad. Porque si en el caso de la aritmética (y en general en el caso de toda teoría matemática que es siempre muy simple) en el que las hipótesis son escasas y sencillas, las consecuencias son tan numerosas que se hacen imprevisibles y dejan estupefactos a los cerebros más audaces, en el caso de una teoría tan complicada como toda aquella que se

ocupa del hombre, este impresionante hecho habrá de multiplicarse al infinito. Y esto es lo que siempre ha sucedido. El hombre, debido a la complicación de las teorías que ha elaborado sobre sí mismo, ha llegado a las conclusiones más curiosas, más extrañas, más estupefacientes sobre su propio ser. Partiendo de hipótesis que para él eran más o menos evidentes, ha llegado a conclusiones que, en un principio, estuvieron muy alejadas de su pensamiento. Nos basta con revisar la historia para cerciorarnos de que las doctrinas que ha elaborado el hombre sobre sí mismo lo han conducido a los extremos más insospechados. Piénsese, por ejemplo, en el Calvinismo, que partiendo de los principios más ascéticos llega a la inevitable conclusión de que el enriquecimiento es el signo de haber sido elegido por Dios para la salvación. De aquí al colonialismo moderno sólo hay un paso, paso que naturalmente fue dado con la más conmovedora convicción de estar en lo justo. Piénsese en la extrañeza de los ritos funerarios, en los sacrificios humanos, en los autos de fe, en las diferencias de moral sexual existentes en las diversas culturas, en las guerras de religión. Piénsese que todas estas cosas que nos parecen tan alejadas de los puntos de partida, no son sino consecuencias inevitables. Son ellas precisamente las que conducen al fracaso a la teoría, porque debido a su enorme cantidad, llega un momento en que se oponen visiblemente a los hechos. Y entonces el hombre deja de creer en ellas o trata de adaptarlas, si es que puede, a las nuevas exigencias. Porque debemos recordar que toda teoría sobre el hombre es incompleta, y en consecuencia limitada. Pero por ser tan compleja permite hacer las derivaciones más inesperadas. Por eso, a la larga, una de estas derivaciones tiene que ser un testimonio de la limitación, de la imperfección de la teoría. Como el hombre es una realidad tan complicada, en un principio las consecuencias coinciden con los hechos, y si no coinciden puede aún pretenderse que coinciden. Pero la teoría, como una caja de Pandora sigue y sigue produciendo consecuencias, y estas consecuencias se agregan al punto de partida y permiten derivar consecuencias aún más complicadas y asombrosas, como si toda la maquinaria teórica se hubiera desbocado. Porque una teoría es inflexible, es lo más inflexible del mundo, mucho más que la máquina o que la voluntad de los hombres. Una vez puesta en movimiento tiene una fuerza aterradora, de monstruo que todo lo devora y nada ni nadie puede detener. De manera espontánea, como generalmente sucede, o de manera consciente, una vez planteadas las hipótesis primitivas, las consecuencias se desprenden y se desprenden sin descanso, caen como las granadas en un campo de batalla con una precisión y una potencia explosiva que va en aumento. Es como si el hombre fuera una araña y la teoría su tela, pero una tela que aumentase y aumentase sin cesar hasta aprisionarlo en sus propios hilos y asfixiarlo lenta e inflexiblemente. Y cuando le pasa esto, se da cuenta por primera vez que la complicada teoría que ha inventado sobre sí mismo le está fallando. Porque el hombre no inventa teorías por gusto. Inventar teorías es su manera fundamental de vivir, es su método de sobrenadar en el caos de la existencia. Cuando elabora (conscientemente o, como sucede con mayor frecuencia, de manera implícita y en procesos seculares) una teoría sobre sí mismo, sobre su naturaleza, sus relaciones con el universo, sobre su último destino, es para poder manejarse mejor en la peligrosa complicación de su existencia, para sentirse más seguro y más firme. Pero si se produce el efecto contrario, quiere decir que su teoría no le responde, que debe ser ampliada o reestructurada o, más aún, cambiada radicalmente.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

La historia de la humanidad es la sucesión impresionante de las complicadas y falsas teorías que el hombre ha urdido en torno de sí mismo. A la vera del milenario sendero de la historia, las teorías yacen semidestruidas y oxidadas como el material de guerra que va diseminando un ejército en derrota. Cada gran crisis de teoría, cada gran cambio, cada nuevo advenimiento significa el paso de una cultura a otra, de una época a otra. En tiempos anteriores los hombres no se daban clara cuenta de lo que acontecía. Sabían sí que algo sucedía, esperaban algo nuevo. A veces el anhelo se realizaba de manera más o menos rápida y consciente. Otras veces, en cambio, el proceso de reestructuración duraba siglos. De manera intuitiva captaban el sentido de la situación. Pero el mecanismo no podía ser captado por dos razones: carencia de conciencia histórica (es decir, la conciencia de la relación entre la visión del mundo y la época histórica) y falta de comprensión de lo que es una teoría. En el siglo XIX se inicia un gran movimiento que culmina en nuestra época y que supera ambas limitaciones. Y por eso, ahora, en nuestra agitada y atómica existencia moderna, en el reino de la máquina y de la técnica, nos damos sin embargo cuenta de lo que realmente sucede. Tenemos clara consciencia de que la historia es una sucesión de maneras de ver el mundo y el hombre, de maneras que los hombres de las respectivas épocas consideraron como absolutas y que hoy no son ya sino vagas sombras difíciles de comprender. Nunca ha sido por eso una civilización tan filosófica como la nuestra, porque jamás ninguna ha tenido tan clara conciencia de sus limitaciones y de sus relatividades. En realidad, nuestra época se distingue porque es una época de búsqueda, de desorientación, pero de aguda conciencia de sus caracteres negativos. El hombre actual es un hombre que experimenta en carne propia el fracaso de una gran teoría sobre sí mismo: el racionalismo europeo con todos sus derivados, desde el liberalismo del «laisser faire» hasta el nazismo y el marxismo. Por eso Ortega ha dicho que nuestra época es una «época de desilusionado vivir». Para ser más precisos, deberíamos decir: «época de desilusionado teorizar». Y Scheler comienza uno de sus libros, tal vez el mejor de todos, con la célebre frase: «nunca como hoy ha sido el hombre tan enigmático para sí mismo».

Ante esta situación la pregunta inevitable es «¿qué hacer?» La pregunta es tan grave que no es posible intentar una respuesta dogmática. Tal vez nuestro ensayo debería terminar aquí. Pero ser hombre significa tratar incansablemente de sobrepasar todo *non plus ultra*. Y no queremos renegar de nuestra condición humana. No nos queda más remedio que seguir adelante. Pero queremos dejar constancia de que todo lo que sigue, no es sino el punto de vista de un individuo colocado, como todos los individuos de nuestra época, ante un inmenso problema que trasciende por su naturaleza la pura respuesta individual.

Lo primero que podría pensarse, y tal vez lo que está pensando ya la mayoría, es que es necesario dedicar todos nuestros esfuerzos a la reconstrucción de la vieja teoría, ampliándola y adaptándola a las nuevas exigencias planteadas por nuestra moderna circunstancia. O, en caso de que esto no sea posible, elaborar una nueva teoría que puede o no tener conexiones con la anterior o anteriores, pero que constituya en sí un sistema orgánico, capaz de dar respuesta a las más apremiantes interrogantes y que tenga el volumen y la flexibilidad necesarios para permitir al hombre de nuestro tiempo enfrentarse a la totalidad de sus problemas. En realidad, la actitud normal, que es la espontánea, consiste siempre en teorizar. Y nosotros, los hombres del desilusionado

teorizar, como los hombres de otras épocas, al vernos en aprietos, estamos pensando también en ampliar o inventar teorías. Pero hay ahora una diferencia: los hombres de otras épocas no tenían conciencia de la relatividad de sus teorías, ni de sus límites, ni de los horrorosos peligros que significa crear una teoría complicadísima sobre el hombre, de la que pueden desprenderse consecuencias imprevisibles y mortales. No sospechaban además que sus teorías correrían la misma suerte de todas las anteriores. Por eso creaban con ilusión, con fe. Y por eso sus teorías tenían «fuerza vital», es decir, podían servirles para resolver sus problemas humanos, porque creían en ellas, porque estaban convencidos de que todas las épocas anteriores habían estado en el error, mientras que ellos estaban en la verdad. Pero nosotros no estamos convencidos de que nuestra posición es única, verdadera y definitiva. Nosotros sabemos que hagamos lo que hagamos, nuestra teoría sobre nosotros mismos tendrá que terminar como las otras.

¿Y si en lugar de buscar una nueva teoría, de seguir instintivamente nuestro destino de Sísifo, asumiéramos una actitud completamente distinta? ¿Por qué en lugar de inventar una nueva y peligrosa teoría no renunciamos sencillamente a teorizar sobre nosotros mismos? Esta propuesta puede producir escándalo. Por dos razones. La primera, porque el hombre está tan acostumbrado a teorizar sobre sí mismo, a dar por sentado que él sabe lo que es, a sentirse instalado en un mundo tan lleno de estructuras y de jerarquías, que la renuncia a la teoría le produce la impresión de una renuncia a la posibilidad de hallar soluciones, de un fofo y decadente amoralismo, de una renuncia a luchar por el bien en contra del mal. La segunda, por razones más teóricas que prácticas: porque, con buen fundamento, se piensa que haga lo que hiciere el hombre está condenado a teorizar y que puede renunciar a todo menos a formarse un concepto cabal del mundo, de las cosas y de sí mismo. El hombre necesita de la teoría para vivir, sin ella va a la deriva, no sabe a qué atenerse, es alma perdida en barco sin timonel. Aunque niegue la teoría, implícitamente está siempre construyendo un sistema de conceptos que le permita explicar el sentido de su vida.

Este segundo argumento es, por cierto, mucho más poderoso que el primero. Pero su fuerza consiste en que se expone globalmente y se descuida el análisis detallado de la situación. Porque si se analiza el proceso mediante el cual el hombre constituye su mundo, dentro del cual se incluye a sí mismo, se ve que consta de diversos aspectos. Un aspecto se refiere al mundo circundante. Este aspecto naturalmente es imprescindible. Si un hombre no posee una teoría bien determinada sobre el mundo que lo rodea, no puede ni caminar por la calle. El mero hecho de esquivar un automóvil, significa que quien lo esquiva tiene conceptos muy claros sobre el principio de causalidad y las leyes de la dinámica. Por otra parte, la crisis de nuestra cultura no es una crisis de los conocimientos. Nuestro mundo cósmico, nuestra circundancia, es conocida cada vez con mayor acierto y rigor. Es tal vez la única parte de nuestra visión general del mundo, que sigue ahora una evolución lineal. Se ha llegado a tal comprensión de lo que es una teoría física, que la elaboración de este tipo de teoría se hace pensando que con el tiempo será superada, y será necesario ampriarla para incluir nuevos hechos. Gracias a esta precaución es posible que el núcleo central de la vieja teoría se conserve intacto y que sea posible considerarlo como un caso particular de la nueva. Podría pensarse que este procedimiento fuese aplicable en el caso de la teoría sobre la naturaleza del hombre. Pero esto no es posible debido a la complicación de toda teoría an-

tropológica. Las teorías físicas, como las matemáticas, son sumamente simples, pues se basan en amplios procesos abstractivos. Debemos, por lo tanto, renunciar a tomar esta vía. Pero si no vamos por ella, se regresa entonces a la anterior objeción: toda teoría sobre el mundo circundante presupone una teoría del hombre, toda teoría sobre el mundo físico supone una teoría integral del ser humano. Aquí llegamos al punto álgido. Porque si esta afirmación es verdadera, entonces jamás podremos librarnos de una teoría sobre nosotros mismos y volveremos a empezar la monótona ruta. Pero creemos que es falsa, porque aunque es innegable que toda teoría sobre el cosmos presupone una teoría sobre el hombre, no presupone necesariamente que esta teoría sea integral. Esto se debe a que, para que otorguemos validez a una teoría sobre el cosmos, debemos presuponer ciertos postulados gnoseológicos, ciertas creencias sobre la estructura y la organización de nuestro conocimiento, pero de ninguna manera dicha teoría debe incluir hipótesis sobre la vida moral o sobre el destino del hombre. Lo más que puede afirmarse es que de dichas presuposiciones gnoseológicas se pueden derivar múltiples consecuencias sobre las posibilidades de conocer el mundo en general y a nosotros mismos. Y que estas consecuencias pueden ser positivas o negativas en algunos o en muchos de sus aspectos. Pero no invalida nuestro punto de vista, porque, precisamente de lo que se trata es de poner entre paréntesis nuestras facultades cognoscitivas en tanto aplicadas a nosotros mismos.

Mas el hombre está tan habituado a vivir en plan teórico que no concibe la posibilidad de no decidir nada sobre su propia naturaleza y sus relaciones fundamentales con el mundo circundante. De allí que siempre encuentra argumentos que lo justifiquen en el empleo de teorías. Y en el caso considerado; quienes niegan la posibilidad de prescindir de la teoría en relación al hombre, aducen que esta prescindencia es imposible, porque es imposible orientarse en el mundo sin lenguaje, es imposible establecer comunicación interhumana, cualquiera que ella sea, sin el habla, y el habla es ya, en sí, una teoría. El análisis filosófico del lenguaje muestra inequívocamente, que todo sistema expresivo adquiere su último sentido de ciertos presupuestos teóricos sobre la naturaleza del mundo y del hombre. De manera que la posibilidad misma del lenguaje implica la inmersión del ser humano en una teoría completa sobre sí mismo, referente no sólo a su relación objetiva con el mundo circundante, sino a su propio destino y a pautas determinadas de acción. El análisis filológico de las palabras más triviales revela, de manera a veces sorprendente, el inmenso trasfondo de teoría cosmológica, metafísica y ética sobre el que se asienta todo lenguaje posible. El argumento parece, pues, definitivo. El hombre no puede vivir sin orientarse en el mundo. Orientarse en el mundo requiere una determinada teoría sobre la estructura física del cosmos. Esta teoría no puede elaborarse sin el lenguaje. El lenguaje es la gran y universal teoría, es la expresión de lo que, en última instancia, de manera colectiva y anónima, y en consecuencia inevitablemente, el hombre cree sobre el mundo y sobre sí mismo. Es, por lo tanto, imposible vivir como hombre sin presuponer ciertos axiomas teóricos sobre nuestra naturaleza y nuestro destino.

La ilación de este último baluarte de la teoría es rigurosa. Pero el error no está en la conclusión, sino en el punto de partida. El error está en la falta de teoría sobre lo que es una teoría. Porque si se analiza lo que es realmente una teoría se ve de inmediato que siempre es posible prescindir de ella. O mejor, que hay dos clases de teoría: una implícita y espontánea que es la formada por la mente primitiva y colectiva que crea el lenguaje, y la otra

consciente y elaborada que es la creada con fines específicos de conocimiento. De la primera no puede prescindirse. Pero de la segunda sí, y de esto es de lo que se trata. De la primera no puede prescindirse, porque está implícita en el lenguaje y es imposible prescindir del lenguaje. Pero aunque es una teoría que influye decisivamente en nuestra manera de ver el mundo y de ser nosotros mismos, es una teoría implícita, prácticamente inconsciente. Es una teoría tan lejana que ya hemos olvidado su verdadera significación. Las palabras que en un principio significaron para sus creadores aterradoras revelaciones de la naturaleza, del mundo y de nosotros mismos, ahora se aplican mecánicamente para significar objetos muy concretos y determinados. «Existir» significa etimológicamente «colocarse-fuera-de-sí-mismo». En esta significación están encerradas montañas de teoría. Sin embargo, para el hombre no especializado, que no medita filosóficamente sobre el sentido de las palabras, «existir» significa sencillamente «vivir» si se refiere a un ser humano, y «ser real» si se refiere a las cosas. «Diablo» significa primitivamente «calumniador». En esta significación hay una enormidad de sentido. Pero en nuestros lenguajes occidentales modernos cuando se habla del diablo, no se piensa precisamente en un calumniador (a pesar de que en el pasaje bíblico, cuando el diablo tienta a Eva, calumnia a Dios). Si se profundiza el análisis del significado primitivo del lenguaje, se llega a la siguiente conclusión: el lenguaje es, constitutivamente, una teoría originaria sobre el mundo y sobre nosotros mismos, una teoría que contiene principios éticos y metafísicos. De manera indirecta e inevitable influye en nuestra manera de ser. Pero esta influencia está debilitada por la distancia y por el olvido de las significaciones primitivas. Con el transcurso del tiempo, con el advenimiento del espíritu científico, con el progreso de la flexibilidad expresiva, las palabras reciben sobre su significado primitivo, vago y metafórico, un nuevo cuño, un sentido preciso de referencia asociativa a cosas, personas y acciones. Por lo tanto, a pesar de esta «presión» teórica del lenguaje, se puede superar perfectamente la cosmovisión primitiva. Así, cualquiera de nuestros lenguajes occidentales de origen indo-europeo, presupone en el origen una visión teleológica del mundo, una especial concepción del «ser» y una muy determinada taxonomía de valores y desvalores morales centrados en una organización paternalista de la sociedad. Sin embargo, las significaciones están tan esfumadas por el peligro, tan cubiertas de pátina semántica, que es perfectamente posible para un hombre de occidente ver el mundo de manera completamente distinta. Claro que la liberación jamás puede ser absoluta. Pero es lo suficientemente radical como para que el origen indo-europeo de nuestros lenguajes no nos obligue a considerar como un canalla al hombre que no cree en Dios o al que cree que, en relación a la moral sexual, el hombre y la mujer tienen derechos iguales. Y de esto es precisamente de lo que se trata.

Veamos ahora el otro tipo de teoría, la *teoría consciente* o, si se quiere, en un sentido muy amplio «científico-filosófica». *Toda teoría elaborada por un hombre sobre el mundo, la vida y el destino, pertenece a este tipo de teoría.* Es evidente que todo ser humano, además del trasfondo teórico que le impone el lenguaje vive sumido en alguna teoría científico-filosófica. El análisis de esta situación humana, nos muestra fácilmente que también es posible prescindir de este tipo de teoría. Basta para ello tener un concepto claro del significado epistemológico de la palabra «teoría». Toda teoría presupone la existencia de «hechos». Y a pesar de que los hechos no pueden interpretarse

sin alguna teoría, ello no obsta para que existan como tales. Un ejemplo totalmente convincente es que a pesar del cambio de teorías los hechos permanecen los mismos. Así, la trayectoria de Júpiter puede ser explicada por medio de la teoría de Newton y de la teoría de Einstein (relatividad generalizada). Y, sin embargo, a pesar de diferencia de ambas teorías, como hecho permanece idéntica. Puede ser explicada también por los medios más primitivos, por ejemplo, como el desplazamiento de la lámpara que lleva un dios nocturno que recorre cíclicamente el firmamento. Pero todos los hombres verán siempre a Júpiter de la misma manera. Al verlo se formarán consciente o inconscientemente alguna teoría al respecto. Pero el hecho está allí innegable; el azul del cielo, el blanco de las nubes, el brillo de la luz, el verde de los gramadales, son hechos que a pesar de todas las teorías pueden ser contemplados como iguales por todos los hombres.

Y así como en la naturaleza a pesar del cambio de teorías, y tal vez debido precisamente a este cambio, se pueden distinguir los hechos con toda claridad, así en el reino del hombre, los hechos permanecen estables en relación al cambio de concepciones de la vida. Entre la teoría cuyas consecuencias conducen al sacrificio de vidas humanas y aquella que lo interpreta como intolerable, hay un gran trecho por cierto. Sin embargo, todos los hombres que vivieron con ellas presentaban ciertos caracteres comunes e innegables. Todos eran capaces de sufrir y de gozar, todos lloraron y rieron por lo menos una vez en su vida. Todos hablaban, todos sentían emociones. Todos amaron y odiaron también alguna vez. Se puede decir que con estas afirmaciones estamos haciendo ya teoría. Que afirmar que todos eran hombres, es universalizar el concepto de hombre. Que entre los salvajes hay muchas agrupaciones que no consideran humanas a otras, sino que las ven como animales, y que incluso algunas de ellas se ven a sí mismas como desposeídas de la condición humana. Pero a ello respondemos que lo que presupone una teoría, no es la descripción de hechos, sino dividir a los hombres en hombres y en otras cosas. Hay que tener, en efecto, una teoría sumamente elaborada y proclamada con enorme fanatismo para llegar a creer que una persona que habla como nosotros y que puede comunicarse con nosotros no es igual a nosotros. En esta interpretación de los hechos intervienen las complicadísimas teorías ético-metafísicas del totem y del tabú. Por otra parte, si se insiste en considerar la aplicación universal de la palabra hombre, como el derivado directo o indirecto de alguna teoría, podemos prescindir de ella. Nos basta con observar directamente los hechos: hay algo animado que ríe y llora, que canta y grita, que odia y ama, que sufre y goza, y sobre todo que habla, que se comunica por medio de símbolos con los demás. A este tipo de algo animado decidimos llamar hombre. Nada presuponemos sobre su naturaleza, nada sobre su origen, nada sobre su destino, nada sobre sus obligaciones. Está allí, delante de nosotros, con su curioso aspecto, con sus gestos misteriosos, con su mirada múltiple. Se despliega a través de los siglos en la historia, elaborando las más extrañas teorías a las cuales tiene un gran apego. Un apego tan grande que con tal de mantener su verdad, es capaz de todo, hasta de matar y torturar a un semejante. Pero así como hay hombres capaces de matar y torturar por mantener una teoría, hay otros incapaces de hacerlo, a pesar de todas las teorías, a pesar de todas las exigencias y las presiones de su medio. Hay hombres que aman a los demás hombres, hay otros que no sienten ningún amor especial, pero a pesar de ello, se rebelan y se encabritan ante el sufrimiento y la injusticia. En esa actitud de crueldad o de solidaridad el hombre despliega todas

sus posibilidades. Toda la vida humana está matizada de estas dos actitudes que son como los dos colores finales y contrapuestos de un espectro infinito. Cuando el hombre se vale de una teoría para justificar su afán de hacer sufrir a los demás, desciende al nivel de lo demoníaco; cuando se eleva hasta el sacrificio de sí mismo para impedir que los demás sufran, se eleva a la santidad. Entre estos dos extremos están los demás hombres. Este es el gran hecho, el formidable hecho de la condición humana a través de la historia. A través de todos los cambios, de todas las épocas, de todos los ciclos culturales, a través de todas las crisis, de todas las culminaciones, de todas las catástrofes, se encuentra siempre el mismo hecho: hay hombren que hacen sufrir a los demás, hay hombres que son capaces de sufrir para que los demás no sufran. Hay hombres que luchan contra el hombre, hay hombres que luchan por el hombre. Este hecho brinda dos posibilidades, dos *caminos elegibles*: o bien se decide explotar al hombre o bien defenderlo. Estas son las actitudes fundamentales. Todas las demás pertenecen a algún grado de las mismas, hasta la indiferencia que es el cero, el punto en que una actitud se transforma en otra. El curso de la historia ha dependido en todo su recorrido de la manera como los hombres se han agrupado para realizar alguna gradación de estas dos actividades.

## CARLOS ASTRADA (1894-1970)

Es uno de los representantes más sobresalientes en la América latina del existencialismo de Heidegger, del que se apartó al final de su vida para seguir una ruta ideológica inspirada en el marxismo.

Nace en Córdoba, Argentina, en 1894 y fallece en 1970. Se gradúa de bachiller en el Colegio de Monserrat e inicia la carrera de Abogacía en su ciudad natal. En 1926 obtiene una beca para estudiar en Alemania durante dos años, la que fue prorrogada por otros dos. Estudia en las universidades de Colonia y Friburgo con Max Scheler, Husserl y Heidegger.

Al regresar a su país es designado profesor adjunto de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad de Buenos Aires (1936-47) y titular de Etica en la Universidad de La Plata (1937-47). Sustituye a Francisco Romero como titular de Gnoseología y Metafísica cuando éste renuncia en 1947 como repudio al gobierno. Romero lo reemplaza, a su vez, en 1956, al caer el gobierno de Perón. Viaja Astrada entonces a Moscú (1956), donde da conferencias y en 1960 a Pekín, con idéntico propósito.

Su obra escrita es muy extensa y ofrece agudos trabajos. Iniciada en 1921 con un artículo, se prolonga hasta su muerte. Sus obras principales son: *El juego existencial* (1933); *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936); *La ética formal y los valores* (1938), con una aguda crítica al absolutismo axiológico de Scheler; *El juego metafísico* (1942) y *Temporalidad* (1943). Luego se produce su parcial abandono del existencialismo y reorientación hacia Hegel y Marx en su obra *La revolución existencialista* (1952). La segunda edición lleva el título *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1963), que trae una *Conclusión* donde el giro hacia el marxismo está más acentuado. Publica también *Hegel y la dialéctica* (1956); *El marxismo y las escatologías* (1957); *Marx y Hegel* (1958); *Humanismo y dialéctica de la*

*libertad* (1960); *La doble faz de la dialéctica* (1962) y otros libros y ensayos de significación. Desgraciadamente, en sus últimas publicaciones se aparta del rigor intelectual que había caracterizado su obra anterior y cae en una retórica política de noble inspiración, pero carente de significación teórica. Pronostica que «la 'cultura occidental' inevitablemente se desmorona, y nada puede hacer contra este fenómeno la religiosidad, tan módica e ingenuamente preconizada». El derrumbe se debe a que el capitalismo ha entrado en su ocaso.

Talentoso y apasionado, Astrada pone su pensamiento al servicio de sus convicciones. Su formación filosófica es íntegramente germánica. Se apoya en Hegel, Nietzsche, Marx, la fenomenología, Heidegger y en menor medida en Scheler y Hartmann.

Su concepción del hombre, de raíz heideggeriana, se impregna de interés social al reorientar su pensamiento bajo la inspiración de Marx, como se advierte en los textos recogidos en esta *Antología* y en el siguiente pasaje de la *Conclusión* (1963) antes citada: «Tenemos, así, por una parte, una ontología existencial [Heidegger] que ancla en el solipsismo irracionalista y, por otra, un existencialismo [Sartre] que se reduce a un ontologismo fenomenalista sin base alguna... Ambas posiciones... han actualizado en el ámbito de la filosofía clasista occidental, sin proponérselo, la vigorosa y radical problemática del materialismo dialéctico, haciendo resaltar por contraste la inmensa prospección de la filosofía de Marx.» El giro al marxismo recuerda el del propio Sartre, cuyo existencialismo critica Astrada en diversas oportunidades.

R. F.

## PROYECCION REVOLUCIONARIA DEL «EXISTENCIALISMO» *

Dentro de la diversidad de las posiciones abarcadas por la común denominación de «existencialismo», y de sus puntos de contacto y divergencia, cabe discernir una dirección, la de más envergadura y estrictez filosófica, representada, sin duda, por el pensamiento de Heidegger, en el que está el pulso y el rumbo de la nueva problemática.

Una de las consecuencias de más alcance de la analítica fenomenológica de la existencia humana (*Dasein*) es la que destaca la situación de ésta, tal como ella se presenta en este mundo, en su nuda facticidad, como un proceso temporal, en sí mismo concluso. Deja, por ello, de ser concebida como mero tránsito, en función de otro mundo de beatitud, a que estaría destinada. De aquí surge la afirmación de la existencia concreta, con su ámbito social-histórico y

* *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 1963, pp. 42-43, 65-69, 110-12, 128-30, 189-203.

del destino del hombre como ser terreno, quedando, para éste, expedito el camino que ha de conducirlo a su humanidad plena, sin interferencias trascendentalistas ni llamadas del más allá.

Porque el hombre adviene a la existencia en virtud de que puede acceder a la verdad del ser, lo que está en cuestión es nada menos que la realización de la esencia humana del hombre como un ser de este mundo, consignado a su propia órbita finita. El hombre sólo puede concebirse en su *humanitas* y tender hacia ésta porque piensa la verdad del ser y deviene el ec-sistente por accesión a su propio ser.

La esencia del hombre está en lo que éste efectivamente es, y no más allá, y por esto él quiere ser solamente lo que puede ser, pero esta esencia del hombre —su *humanitas*— es histórica y no una estructura o núcleo ontológico de carácter supra-temporal. Vale decir, que el ser del hombre ha de realizarse en la historia a través de todas sus contingencias, necesidades y cambios. En medio de éstos, inmerso en el tiempo histórico, el hombre estará siempre abocado a su gran peripecia terrena: devenir humano, encaminarse a la plenitud de su propio ser, en virtud de la relación que en el seno de su mismidad, el ámbito temporal de su ec-sistencia, instaura con el *ser*, como lo permanente en el proceso de su humanidad histórica.

## SER Y TRASCENDENCIA

El *Dasein* a la vez que posee una estructura abierta hacia las cosas está dotado de una comprensión para las mismas. Esta comprensión, propia del *Dasein*, realiza un bosquejo, en el cual las cosas (el ente) son descubiertas en su posibilidad. A las cosas que así descubre les atribuye un *sentido*. «Cuando ente intramundano es descubierto con el ser del *Dasein*, es decir, es comprendido, decimos que él tiene sentido.» Llamamos, pues, sentido a lo que se articula en una referencia dotada de comprensión; sentido es aquello en que se mantiene toda comprensión de algo. Pero lo que es comprendido en última instancia no es el sentido, sino el ente mismo, la cosa a la que le otorgamos sentido, y correlativamente el *ser*. De aquí que Heidegger nos diga que «sentido es un existencial del *Dasein*, no una propiedad que, adherida al ente, reside detrás de éste, o flota como dominio intermedio, en alguna parte». Sentido tiene, pues, el *Dasein*. Esto indica ya que interrogar por el sentido del ser es interrogar por el ser mismo, en tanto que éste está dentro de la capacidad de comprensión del *Dasein*.

En el recorrido de los dos caminos de dirección inversa en la interrogación por el ser que, como ya vimos en el parágrafo I sigue sucesivamente Heidegger, surge una dificultad y, podemos decir, hasta una ambigüedad, que afecta al rumbo y a las consecuencias últimas de la indagación. El desenlace de esta situación está llamado a decidir la posibilidad de una ontología fundamental en una de dos direcciones: Ya en la dirección de una trascendencia que va a rematar en la objetividad de la vieja ontología (con el peligro de una recaída en una idea naturalista del ser, o en una idea teológica personalista del mismo, con la alternativa también de una concepción mítica del ser); o ya en la de una trascendencia existencial-histórica, más allá de la relación sujeto-objeto y de la idea de ser como predicado de un objeto suprasensible.

Tal ambigüedad, en el pensamiento de Heidegger, la oscilación entre ambas direcciones, da lugar a una idea ambivalente de ser, como así también de la esencia histórica del hombre.

El hilo de toda interrogación, y también el de la interrogación por el ser, parte del *Dasein* y a él regresa. El problema del ser enfocado en su raíz ontológica, las estructuras temporales del *Dasein*, sólo puede plantearse a partir de la doble preeminencia —óntico y ontológica— del *Dasein*, de las posibilidades entrañadas por éste. El problema del ser es la radicalización filosófica de la comprensión del ser propia del *Dasein*. Sólo que el pensar filosófico, la tematización ontológica, alejándose de esta raíz tiende a hipostasiar, en una dirección naturalista, o en la de un ente personal, el *sumum esse* de las religiones, la comprensión del ser que se articula en el concepto unitario de *ser*, como unidad de los existenciales. Toda predicación de ser, toda verdad es relativa al ser del *Dasein*, a su existencia. Pero al decir que ella es relativa estamos muy lejos de afirmar que sea subjetiva, puesto que tal enunciado queda sustraído al arbitrio o discrecionalidad subjetiva.

El *Dasein* como descubridor de cosas no está colocado en un vacío acontecer sin mundo, como un «sujeto» frente a su correlativo «objeto», sino que por estar en el mundo se coloca a sí mismo, al comprenderse en su existencia, ante su propia objetividad fáctica. La interrogación por el ser hemos de formularla partiendo de la situación concreta del ente que interroga. Vale decir que «interrogamos aquí y ahora para nosotros».

El *Dasein*, trascendiendo en la comprensión del ser, bosqueja su propio ser y el ser de las cosas, mediante la articulación del concepto implicado en tal comprensión en una unidad existencial que le permite predicar *ser*. Esta peculiar trascendencia en que se mueve la comprensión del ser no es una fuga en lo «objetivo», sino la vía que conduce a una interpretación ontológico-existencial de la objetividad del *Dasein*, el que se sitúa *objetivamente* por su estar de facto en el mundo, más acá de «objetivismo» y «subjetivismo». Vale decir que la trascendencia efectiva del *Dasein* es trascendencia en la inmanencia existencial. La dirección a que ella apunta no es la alteridad óntica que resulta de la relación sujeto-objeto, sino el ser como relación instaurada por la existencia. Su horizonte es la temporalidad.

La trascendencia queda así involucrada por la dimensión de la temporalidad primaria del *Dasein*, en cuyo ámbito se constituye todo ser, del que no cabe afirmar, como lo hizo la ontología clásica, que sea *constancia* en la *presencia* o permanente presencia como índice de un «ahora» extratemporal, concebido como *eternidad*. Al tiempo, como horizonte de la comprensión del ser, ya no podemos considerarlo tampoco —tal cual se dice en el *Timeo* platónico— como «la imagen móvil de la eternidad». Por el contrario, la «eternidad» es la *cristalización* o extagnación de un ahora que artificiosamente es absolutizado, segregado de la temporalidad finita, es decir, del tiempo originario.

## EL SER COMO PROGRESION TEMPORAL FINITA

Si una ontología fundamental, vale decir con fundamento en la ec-sistencia, sólo se limitase a explicar los enunciados precedentes, sin llevarlos hasta sus últimas consecuencias, sería una ontología del todo inofensiva, estacionaria. Pero el paso hacia adelante que se impone es la incisiva posibilidad de pensar

el *ser* en el sentido de una progresión temporal-finita, centrada en el hombre ec-sistente, en virtud de la cual le será dable a éste realizarse en su propio ser, es decir en su esencia histórica. Para que el hombre pueda mantenerse en la ec-sistencia, tiene que acceder a su ser, que es decir al *ser*, por memoración y por un pensar prospectivo, que se inserta en el futuro como modo de la temporalidad primaria. En estas dos dimensiones temporales se mueve la ec-sistencia en su elemento —el *ser*—, porque si el presente le procura al *Dasein*, por su estar-en-el-mundo, la apertura del ser y, con ésta, su accesión a la ec-sistencia, también simultáneamente la lleva al olvido del *ser*, desde que, por la primacía que en este modo de la temporalidad tienen los contenidos perceptivos y representativos, se desperdiga en el ente. La temporalización del ser acontece, pues, primeramente en pasado y futuro, y es así que puede actualizarse también el «instante», como presente o modo de la temporalidad primaria, lo que nos permite recoger el «instante» (salvando la unidad de los tres modos de la temporalidad) y distinguirlo del «ahora», que es absorción y desperdigamiento en el ente. Tal acontecer es, en su historicidad, memoración de lo permanente, que no ha pasado ni fenecido, y, a la vez, prospección, incisión en el futuro, hacia el que se anticipa la decisión existencial, atenta al *ser* y a la plenitud de la ec-sistencia. Esta decisión no es la decisividad anticipada, de que nos habla Heidegger, mediante la cual el *Dasein* alcanza su límite para asirse a sí mismo como un todo, sino una decisión más primaria, en la que aquella decisividad encuentra su fundamento, decisión que impera al hombre (y aquí se revela el *ethos*, raíz de toda ética), en tanto ec-sistente, a ser, a mantenerse en la ec-sistencia, en el hogar del *ser*. Lo impera en la medida en que su memoración y su pensar son actos primarios, grávidos de su esencia histórica, de lo que es su destino humano.

## RESCATE DEL HOMBRE DE SU ENAJENACION

El humanismo de la libertad se define ante todo como una afirmación y rescate del ser del hombre. Por lo tanto, se funda en una ontología existencial, encaminándose, en consecuencia, a una concepción de la vida humana, como ec-sistencia, en todos sus aspectos esenciales, los que atañen a su realización ética, política, económica, etc.

Tal rescate del hombre ha de efectuarse por las solas fuerzas residentes en el propio ser humano. Si esta recuperación de su ser implica para el hombre la tarea intransferible de salvarse a sí mismo, entonces el humanismo que lo conduce a su salvación se opone al cristianismo que, al definir al hombre con relación a la *Deitas*, sólo concibe la salvación de éste por obra de Dios. El humanismo de la libertad, partiendo de lo que el hombre efectivamente es, tiende a excluir como espurio y contrario a sus supuestos básicos todo aquello en que el hombre se ha enajenado por obra de potencias dominantes en la evolución histórica y, por tanto, dominantes en el tipo de hombre que se ha venido realizando históricamente a través de las distintas épocas y sus peculiares concepciones antropológicas.

Al humanismo de la libertad no se le podría hacer, sino erróneamente, la objeción que se ha hecho al llamado «puro humanismo», de que cae en un naturalismo, puesto que aquél no conoce ni acepta la artificiosa e infundada escisión de lo humano y lo natural. Por centrarse en la existencia, que es

la esencia del hombre, piensa a éste en dirección a la *humanitas*, sin abandonar el soporte entitativo o psico-físico de su *Dasein*. Sólo en éste puede darse, por su accesión a la existencia, la apertura del ser, la que ya supone el advenimiento del hombre a su ser. Hay un tipo tradicional de humanismo que sólo acentúa la naturaleza «propiamente humana» sobre la base de la separación, en el hombre, de alma y cuerpo, y de una voluntad y un yo superiores, de una voluntad y un yo inferiores, vale decir sobre el supuesto de la escisión entre naturaleza humana y naturaleza animal. Este humanismo está determinado, como doctrina, por supuestos de la dogmática cristiana y se inspira, por consiguiente, en la dualidad de alma y cuerpo y de vida terrena y ultravida. El hombre es concebido, pues, en relación con la *Deitas*.

El humanismo de la libertad en cambio afirma el ser del hombre en contra de lo que lo enajena de sí mismo, ya sea sojuzgando su espíritu a supuestas verdades, esencias y valores eternos, o a potencias suprahumanas, ya reduciéndolo a lo infrahumano al considerarlo como medio para la producción de bienes y de riqueza, como lo hace la economía capitalista.

Para el cristianismo, pues, el hombre es, a la vez, naturaleza porque su cuerpo es un ente natural, pero es sobrenaturaleza porque su alma le ha sido infundida por creación divina, otorgándosele una inmortalidad gratuita. Para el humanismo existencial de la libertad, por el contrario, no existe un hombre escindido de tal modo, sino que el hombre es un ente natural como individuo de una especie biológica con la posibilidad ontológica funcional de elevarse, como ente que ya ha accedido a su ser y a su ipseidad y libertad, hasta la *humanitas*. Pero de elevarse hasta ésta sin anular su naturaleza, ni pretender escapar a esta última porque existir, y existir como persona impelida en aquella dirección por el espíritu ínsito y generado en ella misma, supone la condicionalidad óntica del *Dasein* (del ante humano).

Hemos de conceder a Heidegger que el humanismo o los humanismos estilados hasta ahora, por estar bajo la hegemonía de la metafísica, atenta sólo al ente y no al ser, al definir al hombre como animal racional, piensan al hombre a partir de la *animalitas* y no en dirección a la *humanitas*; que la existencia jamás puede ser pensada como un modo específico entre otros modos, y que el cuerpo del hombre es algo diferente (pero no «esencialmente diferente», como Heidegger afirma) de un organismo animal. Esta distinción no obsta a que la existencia suponga y requiera la condicionalidad óntica del estar ahí (*Dasein*). El hombre, en la medida en que se humaniza, hace de su cuerpo un instrumento para su humanidad. Esta está ya preformada, como sostiene Herder, en la organización biológica del hombre. Por consiguiente ella no aparece en éste insuflada desde la esencia de la verdad de un ser extra-existencial, en virtud de la cual emergería extática, en el hombre, la existencia.

## EL HOMBRE EN LA CRISIS DE LA FILOSOFIA

El hombre ha cambiado el rumbo en el que se buscaba a sí mismo; ha radicalizado sus exigencias, profundizando el proceso de su devenir humano en la totalidad de sus aspectos. Si ello es así, la filosofía de la existencia, en trance no sólo de expresar cabalmente esta situación, sino incluso de abrirle cauce y legitimar su vigencia, delata y entraña una *crisis de la filosofía*. Hoy

es visible que el empeño fundamental del hombre se cifra en rescatar su ser de la enajenación en las categorías y productos de toda índole derivados del platonismo; en recuperarlo de su enajenación en las esencias y valores «eternos», en la verdades «absolutas», así como también de la que padece en lo infrahumano, que lo rebaja a mero medio para la producción de bienes materiales y riqueza. Atento a afirmarse en su ipseidad, en la plenitud de su *humanitas*, deja tras sí, como un *caput mortuum*, la filosofía del pasado y la imagen que ésta se forjó de él, en la que ya no se reconoce a sí mismo. Vale decir que, dando la espalda a las transcripciones conceptuales que de su ser y sus potencias y posibilidades le ofreció esta filosofía, ahonda el camino que le señalan sus anhelos y necesidades más íntimamente humanos.

Si el hombre se encuentra actualmente en crisis, y en medio de ésta se afirma en su propio ser y en su libertad, por fuerza tiene que nutrirse la nueva vida que en él germina de la sustancia, de las debilidades y resistencias y hasta de las fuerzas vitales remanentes del pasado en caducidad. Por ello, dispuesto a recuperarse, su pensamiento, arrastrado en la corriente del acontecer, tiene que recurrir frecuentemente, en polémica, negación y crítica, a los filosofemas de las concepciones de que se desprende y libera. Para configurar humanamente su nueva imagen en gestación, la imagen de un hombre con vísceras, sangre y sustancia histórica y telúrica, debe aún acudir a la filosofía del pasado, a su instrumentación conceptual. Vale decir que tiene que filosofar y por consiguiente debatirse agonalmente con los ideales que acerca de sí mismo le brindaron las concepciones del mundo de los grandes sistemas, en los cuales él era incluido como un elemento más.

La filosofía de la existencia ha puesto de manifiesto la crisis en que se debate el hombre actual. Este, en lucha y escisión, intenta desprenderse de las estructuras ontológicamente hipostasiadas del «espíritu objetivo» (el término técnico acuñado por Hegel), dentro de las cuales había sido transcrito, esquematizado y referido a un sistema firme de valores, a un ideal de la cultura y a una determinada imagen cósmica. En este esfuerzo por retornar a sí mismo, el hombre descubre para la progresión de su ser, para el encaminarse hacia la plenitud de su *humanitas*, la posibilidad de imprimir un nuevo giro al devenir histórico.

## EL HUMANISMO DE LA LIBERTAD Y SU IMAGEN DEL HOMBRE

### 1. EL HOMBRE EN LA PERIPECIA DE SU DEVENIR

La época que vivimos, con su impulso hacia una mutación en las estructuras económicas y sociales y en los contenidos cualitativos de la vida, comunica al devenir humano, tanto en el aspecto individual como en el colectivo, un *tempo* acelerado.

Ante nuestros ojos, y bajo el apremio de un prurito, de una necesidad de cambio, se está operando una transformación revolucionaria por su alcance del orden político ecuménico. Activando este proceso y a la vez impelido y plasmado por él, el individuo, el hombre concreto, comienza a surgir con notas anímicas y espirituales que denuncian su adscripción a otro estilo de vida y lo diferencian sustantivamente del hombre de la época anterior. Es

que, en la dimensión histórica, hay una correlación intrínseca entre los caracteres esenciales de una época determinada y los rasgos típicos de los individuos que a ella pertenecen. En éstos aparecen en escorzo las notas estructurales de aquélla.

Cuando adivine un cambio, como al que asistimos, él trae aparejado la formación de otro concepto, de otra imagen del hombre, la que comienza a destacarse, a insinuar su propia dinámica, a recortar su volumen anímico-espiritual sobre el horizonte de la época en cierne.

Los días futuros se encargarán de plasmar la nueva idea del hombre, cuyo perfil existencial ya emerge del convulso presente. El hombre es un viajero que a través de todos los avatares de su precaria y efímera humanidad busca al hombre para exaltarse en una plenaria afirmación de sí mismo. Es que el hombre nunca *es*, en el sentido de algo concluso y vaciado en el molde ideal de la meta que se propuso alcanzar, sino un eterno *llegar a ser*, suspenso en el esfuerzo en que se proyecta hacia concreciones históricas, realizaciones temporales de la «humanitas», *desideratum* inabarcable e inasible en su total plenitud.

Impelido por su destino temporal, por su intrínseco hacerse, consustancial y definitorio de su ser, de su «esencia» como *humanitas* [1] viene templando y puliendo su alma en las peripecias del devenir. En su peregrinaje atraviesa, según la temperatura de los tiempos, zonas calmas y soleadas u otras tempestuosas y sombrías. Unas veces vivir es, para él, dejarse vivir confiada y serenamente; pero otras, en que el acontecer histórico se precipita en torrente, vivir es dramática misión, es forzar el destino, apresurar el paso de la marcha y sentir ardido en fiebre el corazón.

Hoy le toca atravesar una zona peligrosa, verdadera encrucijada de su destino. Y si le falta visión y voluntad, puede perder el rumbo y eludir la tarea que la historia le propone: remodelar su esencia, dar nueva forma al ser constante y proteico, a la vez, en cuyos sucesivos conatos de realización históricamente se viene reiterando su transida humanidad.

Al encaminarse a una nueva imagen de sí mismo, el hombre busca ante todo rescatar de la prisión de las formas muertas, de los estilos de vida ya perimidos, el sentido de su humanidad esencial. Después de su plasmación por el *logos* griego, tras su dilución en el trasmundo del cristianismo y de su extravío en la *impasse* racionalista de la Edad Moderna, él aspira hoy a elevarla a una señera altitud.

[1] Podemos hablar de una esencia del hombre (con absoluta exclusión del supuesto «realista» de la doctrina de los «universales») concibiéndola sólo como idea de un individuo viviente, singular, que es precisamente el que tiene o realiza tal idea. Esta esencia o idea no constituye un ser independiente que tenga primacía respecto al hombre concreto, existente, sino que como *humanitas*, sólo se realiza en los individuos, en los hombres singulares; y, fuera de éstos, ella no acontece ni tiene sentido. De aquí que debemos evitar toda absolutización del concepto «hombre», de hipostasiar la idea de éste, como así también la idea de «humanidad», como si se tratara de algo distinto y por sobre la totalidad de los hombres. Porque la idea de hombre se constituye en el individuo existente, esta idea, la *humanitas*, está sujeta a la mutación que le impone el devenir histórico, en vista de la historicidad misma del hombre concreto.

## 2. EL HOMBRE, ESQUEMATIZADO POR LA RAZON

En la Edad Media culmina y se agota la imagen cristiana del hombre, y con ella las posibilidades de que éste, temeroso de todo lo terreno, continúe considerándose candidato a plácido inquilino en la ultra vida. Desde el Renacimiento adviene la llamada idea moderna del hombre. Con la aurora renacentista acontece nada menos que el redescubrimiento del hombre mismo, el que como una *terra incognita* se ofrece a la visión deslumbrada de la época. Efectivamente, quebrada la pauta unitaria del Medio Evo, de su seno emerge, en el decir de Jacobo Burckhardt, el mundo imponderable de la personalidad humana. Ya se había dilatado el horizonte geográfico con el descubrimiento del Nuevo Mundo.

El hombre europeo comienza, pues, a sentirse dueño de su destino. Eliminados los obstáculos que habían trabado el libre desenvolvimiento de sus fuerzas vitales, se vuelve hacia lo terreno, se consagra al despliegue de sus posibilidades inmanentes; y, animado por una pasión nueva, escudriña la naturaleza, buscando en ésta una regularidad que armonice con sus propios designios.

Por obra de este ejercicio de su intelecto comienzan a constituirse las disciplinas científicas. Nuevos descubrimientos dan pábulo a su curiosidad en aumento, y, lleno de fe en el poder de los instrumentos que estaba forjando, sueña con señorear el universo material. Un paso más, hacia el alborear del iluminismo, y, como apunta Paul Hazard, «ya la ciencia se convierte en un ídolo, en un mito. Tiéndese a confundir ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral».

Con el apogeo del espíritu iluminista, la imagen del hombre comienza a ser troquelada de modo harto esquemático por el racionalismo. Luego surge la concepción de la Historia como un proceso único, cuyas etapas, orientadas hacia una finalidad predeterminada, han de conformarse a las exigencias y modalidades de la razón todopoderosa. Así, para Hegel, el filósofo a quien correspondió la hegemonía espiritual en la primera mitad del siglo XIX, la Historia es el proceso dialéctico de la *Idea*. De Hegel arranca, con pergeño sistemático, la concepción progresista de la Historia, cuya primera manifestación ya la encontramos en Pascal, que imagina la humanidad como «un mismo hombre que subsiste siempre y que continuamente aprende durante el curso de los siglos».

El hombre, como ser racional —viene a decirnos esta concepción—, no es algo dado psicológicamente, sino que, en tanto es un ser en proceso, volcado en el devenir, surge como tarea histórica. Participa de la razón universal y de la universalidad de la razón sólo como ser histórico (corrección de Hegel al concepto iluminista del hombre); vale decir, concebido específica e individualmente en desarrollo, en un proceso tendiente a la realización de su esencia, la que como *humanitas* es una posibilidad que sólo se realiza en el hombre concreto, singular, y fuera de éste carece de sentido.

A través de estas etapas, la imagen del hombre deviene una imagen enteramente esquematizada por la razón, conforme a las exigencias de la postulada universalidad de ésta. Es el hombre que no es de ninguna parte, sin sangre ni raíces telúricas, el ente anónimo de las construcciones políticas utopistas. Ante esta idea como meta de su propia realización, el hombre es constreñido a

aprisionar su esencia, a encogerla en un esquema racional simplista, del que quedan eliminadas, con su vitalidad, sus intrínsecas posibilidades de progresión histórica. Este hombre sin raíces biológicas y sin dimensión temporal se resuelve, en tanto que elemento atómico y supuesto factor racional constante de un tipo de civilización, en un ente enteramente impersonal.

## 3. HACIA UNA NUEVA IMAGEN DEL HOMBRE

El concepto racionalista del hombre es un concepto construido dogmáticamente, al margen de su humanidad concreta, del hombre histórico singular y de la realidad vital. Frente a él, hoy se yergue una imagen del hombre real y viviente, con sangre y vísceras, con atmósfera y jugos telúricos.

Una nueva imagen del hombre, del hombre concebido según otras necesidades y otros fines, supone necesariamente un orden social nuevo, una nueva ordenación jerárquica de los valores a que la sensibilidad histórica de la época da vigencia. El concepto del hombre del humanismo racionalista, con su anejo postulado progresista, es un concepto perimido en todas las instancias y sectores en que logró imponerse; pero, no obstante, todavía se arrastra mortecino en el proclive plano verbal más que mental en que se colocan los supérstites del liberalismo individualista y de sus expresiones doctrinarias residuales.

Este tipo de hombre, puramente racional, anti-histórico y anónimo, es un ente fantasmático que elude la realidad y se bate en retirada frente a los grandes hechos que están preparando el futuro. No puede desconocerse, sin embargo, que esta imagen del hombre ha imperado casi tres siglos en la vida cultural y política de Occidente, habiéndose mostrado en el pasado como un reactivo eficiente en los múltiples aspectos de esta vida. Pero, desde hace más de tres décadas, tal imagen del hombre está en franca declinación, es apenas una sombra que se esfuma y a la cual vanamente intentan asirse los náufragos del presente histórico.

No existe, pues, el hombre forjado, construido conceptualmente por el racionalismo humanista, es decir, el hombre aislado, enteléquico, puramente ideal, sin raíces en un suelo determinado, sin la atadura vital de una nacionalidad, sin nexo con un repertorio instintivo y emocional de preferencias, históricamente condicionadas; tampoco se da, por tanto, la igualdad esencial de todos los hombres sobre la sola base de una razón universal como factor constante e inalterable, que actuaría independientemente de la realidad histórica y psico-vital de la comunidades nacionales, de las clases, de las constelaciones raciales.

También estamos lejos, por haberla superado, de la seudo antinomia de *individualismo* y *colectivismo*. Nuestra época ya no conoce al individuo como átomo social ni, frente a él, a la colectividad, considerada como agregación de tales átomos, erigida en personaje protagónico de la historia social y política. Conoce, sí, clases antagónicas, cuya pugna es, sin duda, el resorte de la dinámica económico-social; pero también comienza a saber del hombre concreto, histórico, el hombre que, sin desprenderse de los nexos y ámbitos en que está implicado, se perfila como unidad psico-vital y personal y afirma y vigora su humanidad en función de fines reales, inmanentes a su peculiar devenir.

## 4. EXTINCION DEL HOMBRE MODERNO

De los restos de la idea racionalista del hombre, encarnada en el llamado «hombre moderno», es decir, de esta imagen ya en estado de disecación, pretende en vano vivir la destartalada sociedad de nuestra época (en particular sus comandos capitalistas y mercantilistas, adueñados del poder político). Ellos forman la costra que oprime y retarda los brotes de una nueva idea del hombre, de gran calado histórico, idea que se viene gestando muy de prisa en las capas profundas de la vida contemporánea. Fuerzas reprimidas, pero que se articulan emocional e históricamente en una generación destinada a troquelar el futuro, impulsan y vigoran esta idea del hombre, con la cual impondrán un nuevo *ethos*, afirmando una voluntad política determinada y estatuyendo también otra escala de valoración para lo cultural, lo económico y lo social.

El *hombre moderno* es un cadáver que los grupos humanos senescentes, náufragos en la procela de estos tiempos, intentan inútilmente galvanizar, acudiendo a lemas y ensalmos que ya no tienen sentido. En carta a Dilthey, el conde Yorck von Wartenburg le decía: «El hombre moderno, es decir, el hombre que viene desde el Renacimiento hasta nuestros días, está listo para ser enterrado.»

Este tipo de hombre, vale decir el del liberalismo individualista, última y valetudinaria expresión del «hombre moderno», imbuido de los vestigios del ideario racionalista del siglo décimonono, es el muerto que hay que enterrar. A la época que estamos viviendo corresponde cumplir esta tarea para que aflore del todo a la superficie histórica el hombre nuevo y con él se afirmen y cobren sentido pleno las ordenaciones espirituales y políticas en cierne.

La historia no tiene piedad con los valores en declinación, con los tipos humanos depositarios de una sensibilidad y de un ideario periclitados, módulos inánimes de un destino que ha hecho su ciclo y que ya no pueden henchirla con una nueva esperanza, con un nuevo ímpetu. Ella sólo acoge en su flujo la fuerza vital en ascensión, el *ethos* en que se concreta un nuevo mensaje para los hombres, la promesa de realización que es incentivo para el esfuerzo. La historia —matriz de posibilidades— sólo se entrega a las generaciones aptas para engendrar en su seno la plenitud de una nueva época, en suma, al tipo de hombre capaz de imprimirle un sentido ascendente y de proponerle metas valiosas inéditas.

## 5. DEVENIR HISTORICO Y METAS OBJETIVAS

Las épocas, según Dilthey, son en su estructura diferentes entre sí. Cada época contiene un nexo, una relación de ideas afines, emparentadas, que tienen vigencia y rigen en los distintos dominios de la vida cultural, del llamado espíritu objetivo. Es el repertorio común que define el carácter de una época. Pero el fondo último de este repertorio orgánico de ideas lo constituyen las potencias de la vida histórica, en cuyo suelo nutricio enraizan todas las estructuras espirituales objetivas, todas las formas de la cultura. «La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye por doquier

el fundamento que jamás puede ser espiritualizado. Es un sueño de Hegel que las épocas representan un estadio del desarrollo de la razón.»

De los restos de este sueño, tamizado a través del racionalismo liberal del siglo XIX, creía poder vivir indefinidamente y sacar fuerzas el orden de cosas que hoy, subvertido ya en sus fundamentos, está abocado a su disolución.

Afirmar la personalidad y la peculiaridad espiritual de las épocas no significa desperdigarse en un relativismo historicista que, atento sólo al puro y autonómico fluir de estos mundos espirituales desconectados, no atinaría a ver en la historia nada firme que les sirva de punto de referencia, nada que los vincule entre sí y con lo cual ellos establezcan un nexo objetivo y trascendente como pauta del cambio, como meta del proceso histórico mismo. Esto es lo que Ranke ha visto perfectamente cuando, al enunciar su concepción del sentido de las épocas históricas y hacer la crítica de la idea de progreso rectilíneo, nos dice: «cada época tiene su tendencia particular y su propio ideal... Su valor reside no en lo que de ella surge, sino en su existencia misma, en su propia mismidad»; esto es, en la identidad consigo misma.

Tampoco, para Ranke, ninguna generación está mediatizada en función de las sucesivas, sino que «todas las generaciones de la humanidad aparecen con iguales derechos». Y contemplando en visión de conjunto la historia universal como proceso supremo que involucra toda individualidad, todos los orbes espirituales, considera asimismo a los Estados «como individualidades, una análoga a la otra, pero esencialmente independiente una de otra..., creaciones originales del espíritu humano».

Otro tanto podemos afirmar del individuo, el que, en su historicidad, no está entregado a un nudo fluir, a un devenir sin sentido, que no reconozca algo firme en medio de la mutación, y no trascienda hacia algo objetivo, de una objetividad funcional, mas no ontológico-hipostática: ideales, fines, valores. La verdad objetiva, y todas las estructuras objetivas no residen en una instancia trascendente ni en un mundo, asimismo trascendente, de la razón, sin entronque con el humano devenir histórico, sino que pertenecen a éste, a su primaria temporalidad existencial, y han sido consteladas por su fluencia.

## 6. MISMIDAD, ALTERIDAD Y «HUMANITAS»

Hay, ciertamente, un reino de fines, normas, valores, que se organiza en un plano objetivo y trasciende la conciencia individual. Cabe concebir, aceptando su vigencia, un espíritu objetivo como totalidad estructurada, pero que ha surgido del proceso histórico, el que está muy lejos de ser el dominio de la pura contingencia y de la irracionalidad subjetiva. Precisamente, la aptitud del hombre para instaurar un reino objetivo del espíritu le permite, en cada momento de su devenir, ser sí mismo, aprehenderse en su propia mismidad.

En tanto el hombre aspira a lograrse en su ser, a afirmarse en su humanidad, a sentirse idéntico a sí mismo en cada uno de los momentos de su decurso temporal, la identidad personal a que aspira, lo lleva a postular, como garantía de ésta y meta de su esfuerzo, a un tiempo, una trascendencia, en el sentido de la alteridad. Planteando este problema en función de la antinomia finitud e infinitud o historicidad y eternidad, Kierkegaard nos dice que el

hombre en su mismidad, en su anhelada autoexistencialidad, siempre tiene algo, el Absoluto, frente a lo cual él es su propia mismidad.

Mientras la mismidad del hombre vive y existe, en el sentido más propio de estas acepciones, con su devenir está vinculada una auto-conciencia concreta, la que por manifestarse en una temporalidad, también deviene y nunca cristaliza, como no cristaliza el hombre existente, al cual ella recoge en la vivencia de su propia identidad, anclada en las estructuras temporales de la existencia. Es que el hombre, en todo aquello (ideales, valores, pautas objetivas de vida) a que se proyecta y trasciende desde su concreta historicidad —la instancia inaboblible de su ser, de su hacerse en el tiempo— sólo se busca a sí mismo, sólo tiende a aferrar, en medio de la mutación y el cambio, su identidad, plasmándola en una imagen consistente y estable de sí mismo, en una idea de su «humanitas».

Ahora se encamina a una nueva realización de su ser, a una nueva imagen suya. Aspira a realizarse y concebirse en todas sus posibilidades inmanentes, a integrarse en sus potencias, a reencontrarse, en fin, a sí mismo en una plenaria concreción de su humanidad esencial.

Imantando su conato, históricamente condicionado y limitado, se yergue el ideal del *hombre plenario* —postulado por Max Scheler—, como meta que al par que trasciende el puro devenir, recibe de éste su sentido, el que está latente, en tanto que *existencial*, en la inmanencia de la estructura temporal. Aunque «el todo-hombre, en sentido absoluto, está para nosotros lejano», hay para cada época «un hombre plenario relativo, un máximo de humanidad plena, a ella accesible».

Para el hombre concreto, existente, este ideal del todo-hombre es, como meta y modelo, índice de trascendencia, síntesis mediatizadora de todas las estructuras objetivas. Estas representan *lo otro*, no en el sentido de una idea naturalista del ser, ni de un absoluto concebido como Dios personal, sino de un *otro* que, como instancia trascendente a que se proyecta lo humano, permite al hombre en cada momento y etapa de su decurso temporal, saber de su concreta mismidad. Es el límite aparentemente fijo que, como punto ideal de referencia, se cierne por sobre el devenir histórico. Pero, al fin de cuentas, lo que a éste lo activa y le da sentido es la existencia, en la cual se determina y realiza históricamente la humanidad en el hombre.

# CONCLUSION

## (DESPUES DE UNA DECADA)

Al recorrer este libro, después de más de diez años de publicado y doce de pensado, podemos apuntar rectificaciones y sobrepasamientos de la problemática desarrollada en él, y también precisiones y explicitaciones confirmativas de puntos centrales de su temática.

### I

La ontología de la existencia y el existencialismo, dentro de las estructuras de la filosofía burguesa y con relación a sus puntos de vista doctrinarios, ha

tenido un alcance revolucionario, poniendo al descubierto sus falsos supuestos y el estado de crisis a que ella había llegado; aquéllos han obrado como un verdadero antídoto para los sólitos enfoques de la inoperante *Erkenntnistheorie* y de la axiología absolutista —de ascendencia platónica—. Pero, a la vez, la ontología existencial (de tipo heideggeriano) y el existencialismo (de cuño sartreano) —posición esta última erróneamente derivada de la primera— han revelado, al enfrentarse con las doctrinas de la filosofía anterior, su propia insuficiencia, quedando implicadas, como remate de ellas, en su situación de crisis y caducidad.

Tenemos así, por una parte, una ontología existencial que ancla en el solipsismo irracionalista y, por la otra, un existencialismo que se reduce a un ontologismo fenomenalista sin base alguna. Sobre todo, la primera ha mostrado, con su *Dasein* solipsista y su «onto-teología», su propia frustración, la falta de autenticidad en su análisis de la historicidad; ha sido incapaz de superar, en su propia formulación y desarrollo, el radical individualismo solipsista de Kierkegaard. Ambas posiciones, la ontológico-existencial y la existencialista, han actualizado en el ámbito de la filosofía clasista occidental, sin proponérselo, la vigorosa y radical problemática del materialismo dialéctico, haciendo resaltar por contraste, la inmensa prospección de la filosofía de Marx.

En el capítulo VIII hemos dejado apuntado que el existencialismo, aun aceptando que es una «filosofía de la crisis», delata en el fondo *la crisis de la filosofía*. Lo es, en el sentido que él trasunta la quiebra de las estructuras ideológicas de la filosofía burguesa. Además se trata de una crisis en una dimensión más profunda, desde que queda implicado en ella el tipo de hombre dominante —el burgués y el pequeño burgués— en la actual etapa decadente de la civilización capitalista occidental. Aparte de esto, el hombre ecuménico, empeñado en rescatarse de la alienación en todas las formas socialmente superestructuradas por encima y a costa de su vida concreta —desde el fetiche de la mercancía hasta las supuestas esencias y valores eternos— se busca a sí mismo, busca su propia humanidad, en otro rumbo que el señalado por los humanismos históricos, que hasta ahora, como ideas sucesivamente vigentes, sólo han expresado las ideas de las clases dominantes que les dieron a tales humanismos cuño filosófico. De modo que la crisis de un tipo de hombre —el llamado hombre moderno que viene desde el Renacimiento— resulta de la situación histórica de la civilización en que él está implicado, la que motiva la crisis de la filosofía burguesa y de sus estructuras ideológicas. De lo que se trata, en el fondo, no es de una pasajera «filosofía de la crisis», sino de la crisis de una determinada filosofía, expresión superestructural de la crisis de todo un sistema económico, que recorre ineluctablemente la curva descendente de su decadencia hasta su derrumbe y disolución.

## VICENTE FERREIRA DA SILVA (1916-1963)

A la temprana edad de cuarenta y siete años, cuando muere en un lamentable accidente automovilístico, Ferreira da Silva prometía convertirse en uno de los más significativos e innovadores filósofos del Brasil contemporáneo. Aun a pesar de su fin prematuro, la profundidad y calidad expresiva de su obra lo sitúan como una figura importante en el desarrollo filosófico de su país. Influido por Bertrand Russell y el Círculo de Viena escribe desde una perspectiva analítica sus *Elementos de lógica matemática* (1940), la primera obra en su género publicada en Brasil. Más tarde abandona estas preocupaciones y cae bajo la órbita de Heidegger, convirtiéndose en uno de los representantes más distinguidos del existencialismo en la América latina.

Nacido en 1916 en São Paulo, se forma en Derecho (1938) en la Universidad de la misma ciudad, aunque, como tantos otros pensadores latinoamericanos, abandona su profesión prontamente para dedicarse por entero a la filosofía y la enseñanza. En 1949, juntamente con Miguel Reale y un grupo sobresaliente de filósofos brasileños, funda el «Instituto Brasileiro de Filosofia», y su órgano difusor, la *Revista Brasileira de Filosofia,* al año siguiente. Años más tarde funda una nueva revista filosófica en São Paulo, *Diálogo.* Sus méritos como filósofo y educador son reconocidos tanto en el Brasil como en el extranjero: es elegido miembro de «Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland» y del Consejo Científico de la colección «Rowohlts Deutsche Enzyklopaedie»; en 1949 es nombrado Director de la División de Difusión Cultural de la Rectoría de la Universidad de São Paulo. El «Prêmio Moinho Santista de Filosofia» le fue conferido *in memoriam* en 1970 por «el vigor y la originalidad incontestable de su pensamiento además de que su actividad filosófica se desenvuelve toda en el contexto cultural brasileño, del cual representa la conciencia crítica, en su más alto grado».

Su obra es breve (media docena de tratados cortos y varios artículos publicados principalmente en las dos revistas que ayuda a fundar y en *Convivium*), pero de concentrada sustancia. Sobresalen su *Ensaios filosóficos* (1948) y *Dialetica das consciências* (1950). El tema del hombre, que aparece con preeminencia en la última obra, es una constante preocupación de Ferreira da Silva: «Idéias para um nôvo conceito do homem» (1951), «O homem e sua proveniência» (1952), «Marxismo e imanência» (1963). En éstos y otros ensayos critica acremente el subjetivismo metafísico de la concepción occidental del hombre, el cual ve encarnado en su forma más peligrosa en el pensamiento de Hegel y Marx: «... tanto Hegel como Marx, defienden la tesis oriunda de la metafísica de la subjetividad, que dice de toda objetividad que es el producto de la indefinida fuerza de manipulación del hombre; tanto para Hegel como para Marx, la historia del hombre es la historia del trabajo». Esta subjetividad engendra la soledad progresiva del hombre, para la cual Ferreira da Silva no da una clara solución excepto quizá la reorientación humana hacia su fuente existencial, Dios.

J. G.

## O PROBLEMA DO CONCEITO DO HOMEM

Em uníssono com os grandes acontecimentos que ora envolvem o mundo foi se delineando, no campo da especulação filosófica, um nôvo conceito do homem. Isto significa, por um lado, que estamos em vias de alterar fundamentalmente a idéia que formávamos de nossa própria constituição ontológica e por outro, que só esta mudança nos esclarecerá sôbre as prodigiosas transformações histórico-mundiais de que somos protagonistas, espectadores ou vítimas. Talvez mesmo os vastos fenômenos do cenário histórico, a expressão grave e apocalíptica dêstes dias incertos, tenham propiciado a possibilidade desta nova compreensão do ente humano. O fato é que aquilo que constituiu, por muitos séculos, um ponto de referência familiar e inalterável pôs-se em movimento. O homem viu diluir-se a representação que fazia de si mesmo, perdeu de vista sua própria efígie e vai agora, penosamente, esboçando um nôvo quadro filosófico de sua natureza última. Apesar da plena consciência filosófica desta nova doutrina sôbre o homem ser obra de nossos dias, podemos retraçar tôda uma linha de precursores que foram assentando os alicerces do nôvo edifício. A série se inicia com as meditações teosóficas de Jacob Boehme, retomadas depois pelo Schelling da «Introdução à Filosofia da Mitologia», podendo após serem citados na mesma trilha de especulação os nomes de Hölderlin, Hegel, Nietzsche e finalmente, em nossos dias, Martin Heidegger.

* *Idéias para um nôvo conceito do homem* en *Obras completas*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964, pp. 231-234 y 265-272.

Julgamos que ainda não foi estabelecido êsse vínculo de pensamento que liga a doutrina da «Carta sôbre o Humanismo» com as figuras máximas acima mencionadas. De maneira que esta será nossa preocupação central e um dos objetivos dêste trabalho.

Devemos atribuir a Martin Heidegger o grande feito de ter tornado aproveitável e inteligível a obra de seus predecessores, na tarefa de fixar um nôvo conceito da «humanitas» do homem.

O êrro de princípio que contaminou a maior parte das concepções filosóficas e metafísicas sôbre o homem foi o de vasar a sua compreensão numa falsa classificação categorial. A natureza humana foi transcrita em têrmos conceituais que em absoluto não lhe convinham. Esta deficiência, não a descobrimos sòmente nas concepções mais grosseiras que estudam o homem apenas como um ente natural ou biológico, mas na mesma medida a encontramos naquelas filosofias que o captam em sua realidade interna e espiritual. Em ambos os casos, a forma de acesso à realidade humana se mostrava imprópria e desorientadora. Essa dificuldade se relacionava com a própria tendência do conhecimento humano, que se dirige preferencialmente ao ente, ao ser acessível e presente. O homem foi pensado como um ente entre outros entes, como um ser-dado particular no ser-dado universal. O homem foi assim estudado dentro da categoria do «Vorhandensein» (ser-dado), como um ente com características próprias, evidentemente, num conjunto entitativo.

A análise circunstanciada do conhecimento humano, em relação ao seu objeto, foi desenvolvida por Heidegger no «Sein und Zeit». Aí se mostra qual a transformação que deve ser operada na realidade do utensílio, em sua passagem para a tematização cognitiva. A êste respeito, entretanto, convém frisar que tanto o ser-utensílio como o ser-dado (Vorhandensein) só se revelam e descobrem no interior da existência humana. O ente só se desvela no círculo de um esbôço projetante, isto é, no círculo de um poder-ser existencial. O ente é de fato sempre um ente intramundano e para que se apresente e patenteie é necessário estar pôsto, antecipadamente, um mundo, uma abertura mundanal, isto é, é mister ter-se realizado um projeto fundador de um mundo. Para que nos possamos relacionar com o ente ou, como diz Heidegger, para que nos exponhamos ao ente, deve se dar antes a eclosão do âmbito em que o ente é possível.

Destas considerações já podemos deduzir que o homem, em sua constituição última, em seu poder mais genuino, não pode ser classificado na categoria do instrumento (Zeugsein), nem na categoria do ser dado (Vorhandensein), pois que se apresenta como uma condição transcendental de qualquer «presença a.» É o que nos diz Heidegger: «O mundo da existência nos apresenta entes que não só são absolutamente diferentes do utensílio e da coisa, mas que segundo o seu modo de ser como existência, se dão na forma do estar-no--mundo, encontrando aí os sêres intramundanos.» Isto não implica que o homem não possa decair na condição de coisa ou utensílio e assim ser tratado pelo conhecimento teórico, mas esta possibilidade se dá sempre como um modo de ser deficiente e impróprio. O homem é sempre mais do que uma coisa, pois é justamente, em sua radicação ontológica, a condição transcendental do ser-coisa.

Entretanto, como afirmamos acima, todos os intentos de investigação da constituição essencial do homem incidiram no esquecimento de sua verdadeira

peculiaridade ontológica. A filosofia da linguagem, por exemplo, procurando vislumbrar a origem primordial da expressão verbal humana, pressupôs sempre um homem *antes* da linguagem, como ente já dado e no qual se deveria descobrir o mecanismo gerador da palavra. Neste êrro incorreu, em grande medida, Vico, que em outros aspectos teve intuições geniais. Ao imaginar uma humanidade primordial, tôsca, brutal e muda, anterior ao advento da linguagem e que sob o império de contingências externas e internas tivesse criado o mundo simbólico da palavra, Vico aplica ao homem um tratamento filosófico inadequado e falacioso. A palavra aparece, pois, para êle, numa realidade já constituída, num mundo em que o próprio homem, como complexo de possibilidades, já acedeu ao seu «sensus sui». Entretanto, em outra passagem da «Scienza Nuova», alude a uma outra concepção da linguagem poética, que define desta vez em seu papel morfogenético próprio, em sua função doadora original: «pois nela (na poesia divina), a idéia do poeta dá todo o ser às coisas que não o tem, sendo isto justamente o que afirmam os mestres de tal arte, isto é, ela (a poesia) é inteiramente *fantástica,* como a de pintores de idéias, não *icástica,* como a de pintores de retratos.»

Podemos apontar o mesmo vício fundamental, quanto à interpretação da origem da linguagem, no ensaio de Fichte intitulado *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache.* Nem mesmo o gênio especulativo de Fichte furtou-se ao domínio das formas coercitivas de apreensão teorética do homem, que o pensa sempre como um ser já dado. Êste equívoco se manifesta na própria proposição do problema: «Como chegou o homem —pergunta Fichte— à idéia de expressar o seu pensamento através de sinais arbitrários?» A solução proposta pelo autor resume-se no seguinte: para que fôsse possível uma ação recíproca entre nós, homens, de maneira que os outros pudessem conhecer as minhas intenções do mesmo modo que eu, as intenções dos outros, instituindo-se a possibilidade de uma relação racional e universal entre os homens, ter-se-ia criado a necessidade de diversos sinais arbitrários que veiculassem os nossos pensamentos. Diz Fichte neste sentido: «Encontra-se no próprio fundamento da natureza humana o impulso do procurar a racionalidade fora de si, isto é, o *impulso* particular de *realizar uma linguagem* e a necessidade de satisfazê-lo se manifestam quando sêres racionais entram em relação recíproca.»

O princípio que governa estas explicações genéticas da linguagem se traduz em ser o homem sempre apresentado como um pressuposto fixo, um já existente que sustenta a formação dessa conexão cultural. O mesmo podemos dizer em relação ao fenômeno mítico, que sempre foi estudado nessa perspectiva ingênua e acrítica. Os estudos sôbre a origem da mitologia, como os de Max Müller, Creuzer, Frazer, Freud e Cassirer, estão voltados ùnicamente para a descoberta dos dispositivos psíquicos e dos fenômenos sociais que, segundo êles, causam e condicionam o aparecimento das formações mitológicas. O pressuposto de tôdas estas investigações é que o homem, como uma realidade já dada, consciente ou inconscientemente, secreta as representações e crenças mítico-religiosas que enquadram todo o seu comportamento social. A crítica formulada contra as teorias antes apontadas sôbre a origem da linguagem abrange igualmente essas doutrinas acêrca do fenômeno mitológico.

Os problemas da origem e natureza da linguagem e da mitologia têm grande importância, como veremos pelo que se segue, para e elucidação da temática ontológica do homem.

O homem, como já foi acentuado, é um «prius», um pre-suposto, não no sentido ôntico e na acepção do meramente dado, mas em sua relação ek-stática e transcendente em relação à totalidade do ente. Neste sentido, podemos dizer que não é o homem que dá origem à palavra, mas é a palavra, que dá origem ao homem. As suas possibilidades histórico-existenciais, a sua representação do mundo e das coisas só lhe são reveladas através do verbo mitopoiético. É o que afirma Heidegger em seu ensaio sôbre «Hölderlin ou a essência da poesia»: «É em virtude da linguagem que o homem se acha exposto em geral a um Revelado... O ser do homem tem seu fundamento na linguagem.»

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## IDÉIAS PARA UM NÔVO CONCEITO DO HOMEM

As idéias já desenvolvidas permitem que estendamos, de forma ainda mais singular, o horizonte de compreensão do homem. A «história» da qual o homem faz parte não seria ùnicamente a história humana, mas abrangeria um âmbito e alcançaria um sentido muito maiores. Como Heidegger muito bem assinalou, a história do Ser arrasta e determina cada condição ou situação humanas. O homem é lançado, em sua forma particular de realização histórica, através de uma «destinação» ou «posição» (na acepção ativa do verbo pôr) do Ser e não mediante qualquer iniciativa ou autodeterminação histórico-humanas. A «humanitas» do homem manifesta-se, portanto, como um dom, como uma ocorrência que transcende o homem e que ao mesmo tempo o investe de seu significado essencial.

Como acentuamos anteriormente, a essência do homem consiste na ek-sistência, isto é, no poder de se manter avançado em relação a todo ente ou ainda, na capacidade de remontar ao domínio projetante do Ser. Êste relacionar-se com o Ser configura a essência humana; entretanto, o homem é um princípio derivado, algo que deve ser compreendido a partir da «gelichtete Dimension» do Ser. Sòmente através da fôrça iluminante do Ser abre-se um mundo e são outorgadas ao homem as possibilidades de seu desempenho como homem, em tôda a amplidão de seu conteúdo histórico. Vemos, pois, como o homem, apesar de poder aceder pelo pensamento ao domínio constitutivo da mundanidade do mundo, se dá entretanto como um «ser atirado» e é configurado em sua realidade própria por um poder que o transcende e instaura. O homem não é um demiurgo que pode deliberar sôbre a estrutura e conteúdo do mundo, mas é o ser que abandonado no cenário dos desempenhos históricos pode escolher o que já lhe foi destinado. Patenteia-se assim uma esfera de decisões, superior às decisões históricas do homem e que decide acêrca da forma e do tipo dos desempenhos finitos da humanidade histórica.

Devemos abandonar definitivamente a noção antropocêntrica da História que a determina como uma construção da subjetividade finita do homem e como o progressivo encarnar-se de valores postos pelo homem. Não é desta forma, isto é, como atuação de um sujeito finito mas omnideterminante, que Heidegger procurou caracterizar a ação resoluta e autêntica no *Sein und Zeit*. O querer autêntico não é ação demiúrgica, mas sim teúrgica. Eis como Heidegger procurou esclarecer o sentido da «Entschlossenheit» que é fundamental para uma compreensão das relações entre a existência humana e as potestades

fudamentais da História. «A "Entschlossenheit", como vem pensada no *Sein und Zeit*, não é a ação decidida de um sujeito, mas sim a emancipação da existência do aprisionamento do Ente, em direção à abertura (Offenheit) do Ser.»

Devemos manter o princípio descoberto pelo idealismo que afirma ser o homem essencialmente atuação, ação (Tun) e que sua substância consiste em não ter «substância». A substância insubstancial do homem consiste na pura atuação de suas possibilidades. Entretanto, a ação humana ou ainda a ação que o homem é, vem a ser uma realidade condicionada, uma ação derelicta, pois supõe inaugurado prèviamente o cenário do seu desenrolar-se. Se devemos pensar a ação humana como um princípio derivado, como uma história dentro de uma história, como deveremos entender êsse espaço maior onde se engasta o espaço humano? Podemos pensar uma história que não seja a história humana? O homem pode pensar o não-humano?

O homem, como princípio derivado e subordinado, supõe como seu fundamento um princípio original e anterior. Êste princípio se compõe das «decisões» que transcendem e envolvem o princípio humano. Como sabemos, o homem é traçado em seu próprio poder-ser por um poder que não se confunde com a iniciativa da substância finita. A abertura de um mundo é obra do poder projetante do próprio Ser, em sua liberdade arrebatadora e transcendente. O poder projetante constitui a condição de possibilidade das possibilidades humanas e de tôda condição particular do homem.

Surgiria aqui a pergunta: está o Ser incondicionalmente solidarizado e vinculado ao princípio humano? Entre os Entes que conhecemos, em nosso mundo, só o homem desfruta dêsse acesso à dimensão ek-stática e transcendente do Ser: só o homem está entregue a um revelado como esfera de atuações mundanais históricas. Portanto, só o homem poderia ter história no sentido já definido. Acontece porém que a descobertura do Ente que constitui a inauguração de um mundo não deve ser entendida como uma situação estática, como um fato consumado. Como diz muito bem Heidegger no *Holzwege*, «a descobertura do Ente não é uma situação ùnicamente dada, mas um acontecer.» E, em outro trecho: «o espaço aberto no âmago do Ente, a iluminação, não pode ser compreendida como um palco fixo com a cortina contìnuamente aberta, no qual se desenrolaria o jôgo do Ente». O acontecimento da verdade, como traçado ou projeto do Ente é, ao mesmo tempo, revelação e ocultação, e isto em sentido dinâmico, polêmico e histórico. Às coisas e possibilidades que surgem no horizonte do manifestado, correspondem outras que sucumbem e desaparecem, e isto não por pacífica sucessão, mas como trágica e extenuante luta. A posição do Ente se dá como luta; o Ser é em sua essência «litigioso» (streitige), e o que se manifesta está sempre dominado por uma tremenda ocultação e recusa». A essência da verdade, isto é, o desvelamento é dominado por uma recusa. Esta recusa não é, entretanto, uma falta ou privação, como se fôsse a verdade um desvelamento total que pudesse eliminar todo o velado. O dizer poético que constitui o desvelamento do Ente e o acontecimento da verdade que, por outro lado, funda e institui um povo e lhe outorga a sua fisionomia particular, manifesta-se como um traçar (Riss, riscar, traçar) que ao mesmo tempo patenteia e oculta. A nova medida instituída pela obra de arte, as novas possibilidades franqueadas pela iluminação do ser, nascem sôbre os escombros de outras formas e possibilidades históricas.

Eis porque, apesar da solidariedade preferencial do Ser pelo princípio humano na presente época do Ser, não podemos afirmar a universidade e unicidade dêste parentêsco. Êste, pode constituir um dos «eons» da história do Ser; entretanto o homem, como Ser eksistente insistente, tem a tendência de estender o presente regime de coisas, identificando, sem mais, o tempo humano com o tempo «tout court». O que é próximo e costumeiro passa a vigorar como norma para tôdas as possibilidades eventuais das coisas. O princípio costumeiro e humano pode constituir muito bem um mero transe na gigantomaquia do Ser. Em outras palavras, podemos vislumbrar a hipótese de ser o homem, como diria Platão, um evento na progênie dos deuses. Antes e depois do homem, outros protagonistas poderiam e podem ocupar o cenário do tempo. Devemos transcender o tempo antropocêntricamente considerado e ingressar numa série temporal mais vasta e compreensiva. «Quanto mais amplamente o homem tenha conseguido pensar o tempo (como Hesíodo), tanto mais próximo esteve dêsse. Todo e, portanto, mais prenhe de historicidades» (Egon Vietta).

A experiência que temos do tempo e do mundo é essencialmente determinada pelo princípio humano vitorioso. Das outras épocas e idades do mundo não guardamos qualquer informação ou documento filosòficamente determinante. Através de um exemplo poderemos compreender muito bem o sentido exclusivo e prepotente da perspectiva humana: o nosso espaço se nos apresenta como uma entidade neutra e indiferente, como um receptáculo onde tôdas as coisas podem ter lugar. Não vemos o espaço como uma formação despótica e excludente que só dá franquia ao que lhe é pertinente. Entretanto, Fichte já havia intuído a relação existente entre o espaço e a conexão humana, vendo naquele apenas o campo de proposição das possíveis ações humanas. O espaço estaria assim ìntimamente vinculado à praxis humana e não seria, pois, um receptáculo indiferente, mas algo que nos diz respeito, de forma premente. A mesma opinião pode ser encontrada em Schelling, quando afirma que «a verdadeira natureza do espaço ou, mais exatamente, a verdadeira forma geradora do espaço é a fôrca original geral à qual é devida a contração do Todo. Se esta fôrça não existisse ou se cessasse de agir não haveria lugar ou espaço. Por êste motivo, o espaço não pode ser indiferente; êle deve ser orgânico, tanto no conjunto como nos detalhes. Afirmar a indiferença do espaço, ou pretender que não há um em cima ou em baixo verdadeiros, nem uma direita e esquerda, nem um à frente e um atrás, equivale a ignorar os efeitos maravilhosos que esta forma ordenadora e localizadora produz nos sêres orgânicos.» Nesta ordem as idéias, o espaço é compreendido em função de possibilidades de atuação histórica que, por sua índole própria, implicam numa visão perspectivística e excludente das coisas. O próprio espaço é o resultado da iluminação ou abertura do Ser segundo uma dada forma. É o que nos diz Heidegger na *Carta sôbre o Humanismo*, quando afirma que «todo o espacial e todo o espaço-tempo existe no dimensional no qual se dá o próprio Ser». O espaço, portanto, não é o receptáculo indiferente, mas sim a organização objetivamente proposta da emprêsa humana.

Devemos considerar a ação humana e o tempo que lhe corresponde como um capítulo de uma ação omnicompreensiva, à qual se subordina o «epos» histórico-humano. O homem deve ser compreendido como um «situs» e não como uma forma omnicompreensiva, como uma determinação última do real. Estaríamos, pois, diante de um novo pluralismo de possibilidades históricas, em relação ao qual o pluralismo cultural e a concepção cíclica das civilizações

nos apareceriam como o processo mais homogêneo. O pluralismo cultural pensou uma diferença dentro de um fundo de homogeneidade e, em última análise, a História continuou a ser visualizada «ex analogia hominis». Evidentemente, o historicismo pluralista constituiu uma etapa importantíssima na emancipação do presunçoso provincialismo filosófico, dentro do qual o iluminismo francês encerrara o conhecimento histórico. Transcendendo a imagem do «homem natural» e a imagem do tipo uniforme e racional do homem pressupôsto pelos iluministas, o historicismo e a consciência histórica permitiram uma ampliação extraordinária do conhecimento das formas humanas. Entretanto, a consciência histórica não conseguiu superar imediatamente a unilateralidade inerente à sua determinação da ontologia da História, passando a compreender o tempo exclusivamente como tempo da subjetividade produtiva do sujeito. O historicismo não conseguiu inserir o homem num conjunto figurativo-histórico mais vasto. O tempo continuou a ser entendido segundo a forma clássica proposta por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, como a intuição ek-stática e vazia dos próprios desenvolvimentos humanos, ou ainda, como o «eu» exterior a si mesmo. «O tempo se manifesta portanto como o destino e a necessidade do Espírito que ainda não se completou em si mesmo». A dignidade superior do tempo é totalmente menoscabada nesta concepção que reduz o tempo à escala humana, esquecendo a relação do tempo com o domínio fundamental do Ser. Devemos pensar em possibilidades temporais que ultrapassem a intuição temporal onde se dão os gestos humanos e os movimentos próprios do homo-humanus. Nietzsche havia vislumbrado algo de semelhante apesar de sua perspectiva estar inquinada de elementos evolucionistas, imanentistas — quando afirmava que o homem é algo que deve ser superado e, portanto, que há mais espaço na história do que aquêle ocupado pelo homem. Na etapa do homem-só-homem, na qual êste se põe como representante de si mesmo, o tempo se fecha sôbre a sua figura e só admite um prolongamento que lhe seja homogêneo. Não é, entretanto, essa linha humanístico-humana que constitui a linha de fôrça do pensamento contemporâneo; a convicção de que a era do homem, como representante de si mesmo, chegou ao seu fim vai se apropriando cada vez mais da consciência contemporânea. Com razão diz Egon Vietta em seu livro *Die selbstbehauptung des Abendelandes in Werk von T. S. Elliot*: «Não é mais o homem ou o humano que está no centro, mas sim o homem concreto como portador simbólico de uma fôrça que domina a nossa trágica história.»

Podemos nos acercar desta mesma ordem de problemas refletindo sôbre o autêntico alcance da pretensa inversão que Marx operou no pensamento de Hegel. Como sabemos, a cúpula do pensamento hegeliano se dá no saber absoluto do Espírito em que o homem, escapando a tôdas as alienações a que esteve sujeito, atinge a plena posse de seus poderes humanos. Até que ponto Marx realmente inverteu o pensamento hegeliano? É nossa opinião que continuou na mesma dimensão antropológica de Hegel e manteve as mesmas premissas da fenomenologia; tanto Hegel como Marx são defensores da auto-representação do homem e da fôrça produtiva da substância finita; tanto Hegel como Marx defendem a tese oriunda da metafísica da subjetividade, que diz ser tôda a objetividade um produto da indefinida fôrça de manipulação do homem; tanto para Hegel como para Marx, a história do homem é a história do trabalho.

Como se deveria pensar uma autêntica inversão do idealismo hegeliano? Unicamente através de uma mundanção de sinais em que o *mais* significasse

o *menos* e o *menos*, o *mais*. Onde se fala em alienação deveríamos ver uma relação autêntica com as potências da história, e onde se proclama um progresso no caminho da liberdade, um sucessivo alienar-se do homem na dimensão de sua auto-representação. A inversão do pensamento de Hegel levar-nos-ia, outra vez, à dimensão do sagrado, em relação à qual a história contemporânea como antropofania, é um contínuo afastamento.

A antropofania que, como o humanismo, assinalou a progressiva evolução da história ocidental, constitui realmente a contrafigura de uma teocriptia que se foi acentuando paralelamente. Sob êste ponto de vista, e como já afirmara Hölderlin, o Ocidente (das Abendland) apresentar-se-ia como a terra da noite, como a noite dos deuses. O mundo histórico realizado durante esta noite é constituído pelos perfis e imagens oriundos da subjetividade humana, desligada do ditado divino. À fôrça promotora da magia divina se substitui o puro «fazer sem imagen» da produtividade humana e às vêzes infrahumana. Se a conexão histórica era anteriormente sustentada por uma «Imaginatio» instituidora dos grandes símbolos e formas da atuação temporal, se a cidade humana era a morada dos deuses, agora, na etapa humana e infrahumana, o destino histórico cumpre-se como construção-destrutiva.

A alienação do homem no homem foi uma possibilidade inerente à revelação cristã, marcando o trânsito da História para sua fase humana. Do ponto de vista histórico-religioso, a figura de Cristo representa aquêle vértice onde se dá a humanização de Deus e a divinização do homem. A palavra de Cristo franqueou ao homem o espaçõ de seu movimento próprio. Antes, o mundo era ocupado pela potência opressiva e ciúmenta de Deus. Cristo, como um mensageiro do divino, amigo dos homens, figura prometeica e voltada para a criatura, legitimou religiosamente o advento de uma «civitas» humana. O vínculo religioso da mensagem cristã não poderia constituir, dessa forma, um máximo de presençã divina nos fatos humanos, mas constituiu desde o início a pura nostalgia da consciência infeliz e dividida. A compreensão filosófica e especulativa de nossa época supõe a franca abertura do problema da Cristologia. Encontramos na poesia de Hölderlin alguns sinais importantes que nos permitem uma nova aproximação do problema do Cristianismo. Para Hölderlin, Cristo se aproximou do horizonte histórico, quando os deuses se afastavam da terra e já se anunciava a ocultação do divino:

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Quando outrora, num tempo que tão longínquo nos parece,
êles subiram aos céus, os deuses que animavam a vida,
quando o Pai desviou dos homens seu olhar
e a sombra do luto estendeu-se sôbre a terra,
um gênio tranqüilo apareceu, o último de todos,
portador de consolações celestes, anunciando o fim do Dia
antes do seu crepúsculo, deixando-nos o sinal da sua Presença
e de seu retôrno futuro...

A palavra què êsse «gênio tranqüilo» trouxe aos homens foi a do sentido da infinita negatividade do homem, da disconformidade com tôdas as coisas e do puro momento da subjetividade. A vitória sôbre o mundo é o advento da subjetividade humana ou do homem como subjetividade. Entretanto, a plena atualização dêste princípio, como forma de realização humanístico-cristã, vie-

mo-la encontrar no advento da era da máquina e da tecnologia. Eis porque tem razão Max Scheler ao constatar na mensagem cristã a condição de possibilidade do pensamento técnico-científico, como idéia da indefinida produtividade e modificabilidade do mundo objetivo.

A técnica, como último elo da concepção cristã do mundo e do desejo de «Selbsterlösung», do homem, constitui por outro lado o aprofundar-se da noite. Heidegger precisou muito bem êste sentido de despedida do divino inerente ao prosseguimento do destino ocidental. A técnica, sentido culminante do nosso «Eon», é ao mesmo tempo a organização da despedida e o nadir do divino.

Entretanto, como acenamos no início, algo já se pôs em movimento, muito acima do nosso espíritu; uma nova relação com a alteridade, de forma ainda obscura e desarticulada, abre caminho através das névoas densas da crise. Os maiores gênios do nosso século, filósofos, poetas e artistas, pressentem a aproximação de um novo sentimento do divino.

## ALCEU AMOROSO LIMA (1893)

Amoroso Lima encarna en muchos respectos la idea del «pensador» latinoamericano más que la del filósofo académico. Sus preocupaciones se extienden más allá de temas estrictamente filosóficos para abarcar toda la realidad política, social, económica, artística y religiosa que lo rodea. En este sentido se le puede considerar como un verdadero humanista. Su habilidad expresiva junto a su vehemencia intelectual y candor religioso, lo han convertido en el jefe incontestable del pensamiento católico laico en Brasil que tanto ha influido en el desarrollo filosófico del país en lo que va de siglo.

Nace en Río de Janeiro, 1893. En 1909 entra en la Facultad de Derecho, graduándose cuatro años más tarde. En 1912 publica sus primeros cuentos en *A Epoca*, revista que dirigió en ese año. De 1913 a 1937 ejerce la abogacía y desde 1918 dirige además una fábrica de su padre, todo esto al margen de una intensa actividad literaria. Durante uno de sus viajes al exterior se encuentra con Graça Aranha en París (1913), quien lo instiga a fundar un movimiento de renovación literaria. Es, sin embargo, en su segundo encuentro en Petrópolis (1915) que ambos estudian las bases en que habría de cimentarse el movimiento. Un cambio decisivo se opera en su vida a partir de 1923, cuando entra en debate con Jackson de Figueiredo: Amoroso de parte del agnosticismo, Figueiredo de parte de la fe. La polémica termina con la conversión de Amoroso al catolicismo. Después de la muerte de Figueiredo (1928), Amoroso se hace cargo de la dirección del Centro D. Vital y de su revista *A Ordem*, sustituyendo al primero como dirigente de los intelectuales católicos brasileños. Desde entonces mantiene una intensa actividad docente y directiva: Rector de la Universidad del Distrito Federal (1938), profesor de la Universidad

del Brasil (1941-63) y la Pontificia Universidad de Río de Janeiro (1941-66) y cofundador del Movimiento Demócrata Cristiano en la América latina (1947). En 1935 es elegido miembro de la «Academia Brasileira de Letras». Ha dado, además, un número impresionante de conferencias en Europa, la América latina y los Estados Unidos.

La obra de Amoroso Lima, escrita en gran parte bajo el pseudónimo Tristão de Athayde, no es solamente vasta (hasta ahora el *corpus* completo contiene más de treinta y cinco volúmenes), sino también temáticamente extensa. Trata de casi todas las áreas de interés humano. Sus trabajos más importantes se han traducido al francés y español después de haber sido editados repetidamente en portugués.

Desde el punto de vista filosófico su pensamiento adquiere profundidad y trascendencia en el áxis temático en que se cruzan todos sus intereses: el hombre, al cual ve en su dimensión moderna en relación a los otros hombres con quien vive en sociedad y en su dimensión eterna en relación con su Creador. Inspirado en Jacques Maritain, al que da a conocer en el Brasil, y en su retorno a un tomismo ortodoxo pero revitalizado, Amoroso Lima escribe una serie de ensayos filosóficos importantes: *O espírito e o mundo* (1936), *Idade, sexo e tempo* (1938) y *Mitos de nosso tempo* (1943). Más tarde, ante el desafío presentado por la popularidad creciente del marxismo y existencialismo, defiende elocuentemente la alternativa que presenta el humanismo cristiano en *O problema do trabalho* (1946), *O existencialismo* (1951) y otros.

En *O problema do trabalho* subraya la relación directa de la personalidad humana al trabajo: «Entendido en sentido *real*, el trabajo está indisolublemente ligado a la personalidad humana, tanto en el inicio como en el complemento de su actividad. Todo el hombre... vive en el trabajo, del trabajo y para el trabajo.»

J. G.

## O HOMEM ETERNO E O HOMEM MODERNO *

O mundo considera o *moderno* como um critério *essencial* do homem, quando a filosofia parene nêle vê um atributo *acidental* do ser humano. Ao passo que a concepção agnóstica da vida encara a esta *sub specie temporitatis*, a concepção católica da existência a vê *sub specie aeternitatis*. A primeira tem, consciente ou inconscientemente, a *história* como *scientia rectrix;* ao passo que para nós a *metafísica* — encarando as coisas e os sêres por suas razões finais

* *Idade, sexo e tempo (Três aspectos da psicologia humana)*, 8a. ed., en *Obras completas*, vol. XXVII, Río de Janeiro, Agir, 1956, pp. 187-197.

e não por suas posições temporais — é que constitui a medida das demais ciências.

Convém aliás relembrar os dois sentidos em que podemos empregar o conceito de Eternidade. Em sentido próprio, a Eternidade é a cessação do tempo. É a vida em sua fixação definitiva. *Tempus, aevum, aeternitas* — são os três estados sucessivos da vida humana, da vida angélica e da vida divina. A eternidade em sentido próprio é o destino último do homem, quando cessa a vida no tempo. Agora, em sentido lato, podemos empregar o têrmo como representando tudo aquilo que, embora no tempo, não está pròpriamente subordinado a êle. É tudo o que representa *a natureza das coisas.* O *eterno,* nas coisas criadas e temporais, é o que nelas representa a sua essência irredutível, a sua participação no incriado e no intemporal. O *eterno* é o que fica, é o substancial; é o que se opõe a efêmero, a acessório, a acidental. É o corpo simples de tôdas as coisas, a sua diferença específica.

Podemos, portanto, opor as duas categorias, não como exclusivas, mas como distintas. Nós, que aceitamos como primordial o ângulo do eterno, não excluímos o moderno, mas submetemo-lo ao primeiro. O êrro dos *modernos,* aquilo em que se opõem à concepção verdadeira da vida, está em desconhecer ou em desconsiderar essa diferença, confundindo o moderno e o eterno, ou subordinando êste àquele. E com isso lavram uma sentença de desordem, que vai afetar tôda a sua filosofia da existência.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Antes de ser moderno ou antiguo — o homem é *eterno.* Pode ou não ser moderno no sentido em que empregamos o têrmo, — mas não pode deixar de ser eterno. E isso porque não pode deixar de ser *homem.* O *eterno,* pois, não é uma categoria acrescentada ao homem, como é a modernidade, e sim um estado inato, consubstancial ao homem. O que hà de eterno, no homem, é tudo aquilo que o faz *ser homem,* e não planta ou animal. De modo que o próprio homem moderno não nega, nem pode negar, que haja nêle uma série de elementos que não variam, em relação ao homem antigo ou ao antimoderno. O que êle nega é que essas qualidades devam *prevalecer* sôbre as que possui em si próprio, *contra* as dos que não são modernos.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

O humanismo cristão vê no homem a sua essência eterna e considera-o sempre sob êsse ângulo. Isso não representa, de modo algum, uma repetição ou uma conservação de formas pasadas. O eterno não é a negação do moderno. Nem a negação de que a vida seja movimento e transformação. É apenas a distinção perene das coisas por seus valores hierárquicos. De modo que, em qualquer momento de tempo, o que há de eterno no homem deve, não aniquilar, mas dominar o que há nêle de moderno. E isso segundo o princípio fundamental de que o eterno é *superior* ao moderno, por ser êste um simples acidente no homem e aquêle a sua própria natureza.

Partindo dêsse princípio fundamental de sua concepção do homem, considera-o uma sã filosofia como ocupando, no universo, um pôsto, não de exceção, mas de graduação superior. A concepção do homem está subordinada à concepção do universo. Se tivéssemos apenas em mente a vida na terra, então sim, poderíamos ver no homem uma exceção senão uma excrescência na ordem geral dos sêres. Mas tudo, na concepção integral das coisas, é descida do todo à parte, do universo ao particular, da idéia ao fato, de Deus ao mundo. O homem é uma peça nessa imensa engrenagem das coisas, em que tôdas as coisas encontram o seu lugar, e cada coisa deve estar em seu lugar marcado pela

ordem imanente à criação. O próprio mal, embora sendo apenas uma privação e não uma entidade, serve à harmonia geral do universo, como ponderou Santo Agostinho. O homem é uma parte dessa criação total, e seu pôsto é realmente essencial à ordem geral das coisas, pois se coloca justamente no ponto de interseção entre a ordem natural e a ordem sobrenatural. O homem é uma pasagem, um ponto de ligação entre o mundo e Deus. O mais alto dos sêres, na escala animal, o mais baixo, na escala angélica, fecha o homem o mundo da matéria e abre o do espírito, terminando uma série de sêres criados visíveis, e abrindo outra série de sêres, invisíveis. O homem está, pois, em certo ponto de uma seqüência *ascensional* de sêres. Não é êle o mais alto dos sêres, nem um ser equivalente aos demais. Faz parte de uma ordem geral, em que é o mais alto, em relação a alguns, o mais baixo em relação a outros, mas nunca o *mesmo* que os demais. Daí a sua posição central, a sua importância, a sua relativa excepcionabilidade. E ao mesmo tempo a sua posição parcial, sua relatividade e sua incorporação a uma realidade que o transcende. Para têrmos uma noção exata do homem eterno, temos de partir sempre destas noções fundamentais. Sem o que, cairemos em um dos dois extremos: ou do *humanismo absoluto*, que faz o universo girar em tôrno do homem, única realidade e única lei de tudo; ou do *naturalismo absoluto*, que vê no homem apenas um escravo de leis e circunstâncias que o arrastam e modelam passivamente. São os dois pólos entre os quais oscila o homem moderno, solicitado a um só tempo pelo seu sentimento de *liberdade* em face do mundo, que tende a hipertrofiar, e pela visão do *determinismo*, que vê reger o universo fora de si.

A filosofia católica da vida, portanto, considera o homem como uma parte do universo e não como um ser desligado do mesmo ou a êle subordinado.

Ao mesmo tempo, porém, que assim o vê, atende logo aos dois marcos fundamentais de sua vida: *a origem e o destino em Deus.*

O homem não se explica por si mesmo, nem o universo *em si* explica o homem. Condição eterna de sua natureza é a sua origem e a sua finalidade divina. Qualquer que seja a hipótese aceita sôbre a origem do seu corpo (e nesse ponto deixa e Igreja tôda a liberdade às investigações das ciências de observação) — o que se afirma é apenas a origem e o destino sobrenatural de sua forma espiritual. A alma humana é criação de Deus e só em Deus encontra a sua última adequação. Vindo do nada por obra do Eterno e no Eterno se fixando, são, os valores eternos que fazem do homem o que êle é por natureza. A vida do homem, na terra, é uma passagem entre dois momentos de eternidade. Todos os elementos que não participarem dessa polaridade não são inexistentes ou maus, mas inferiores ao que dela participarem. O homem eterno, portanto, é superior ao homem moderno, pois êste deve guardar daquele os elementos básicos de sua natureza — o primeiro dos quais é justamente essa origem e finalidade supraterrena. Ao passo que o homem eterno como tal nada deve ao homem moderno.

Criado por Deus, guarda o homem em sua alma o reflexo do seu Criador. Sua origem remota é *perfeita*, e perfeita, na sua espécie, a natureza inicial que recebeu. O homem, pois, não é um *aperfeiçôamento* da espécie ou do mundo ou da sociedade. E sim o *reflexo de uma perfeição suprema*, de que guarda em sua natureza os traços fundamentais. Sua personalidade é o que há de mais perfeito em tôda a natureza. «Persona significat quod est perfectissimum in tota natura» (*Sum. Theol*, I, q. 29, art. 3). Há, pois, para o homem, uma ligação permanente com a sua origem, que é a mais alta e a mais pura das origens.

O homem deve respeito a si mesmo, tanto ao seu corpo como à sua alma, por serem obra de um artista inexcedìvelmente perfeito. Não que seja êle uma obra inexcedìvelmente perfeita *em si*, ou que possa atingir à perfeição *por si mesmo* ou nas condições *naturais* da vida. O homem é um ser naturalmente perfeito, apenas *por participação* na perfeição de sua origem. Somos «consortes divinae naturae», como dizia São Pedro («Ep. I»). Desde que cesse essa participação, perde o homem tôda perfeição. Há, pois, para o homem un *modêlo* constante. E êsse modêlo é o seu Criador, que preexistiu a êle, existe separado dêle e sobreviverá como Eterno que é, à sua raça efêmera, na terra.

A origem, divina do homem comunica-lhe pois, por tôda a vida da espécie e na vida de cada membro da espérie, uma série de elementos que constituem a sua *lei natural*, da qual não se pode afastar sem decair. Essa lei natural é que traça a fisionomia constante do homem, isto é, o *Homem Eterno*, que deve ser o modêlo do homem moderno, em seus traços imutáveis, como Deus é o modêlo do que há de eterno no homem.

Se o homem é obra imediata de Deus, ao menos em sua forma substancial, também se destina a Deus, por natureza. É de lei natural do homem essa finalidade. Fora dela está o homem desviado do seu destino. Só em Deus é que encontra o homem a plenitude de sua realização. Tôdas as finalidades parciais do homem em sua vida, todos os seus desejos, tôdas as vicissitudes de sua existência estão subordinadas a essa finalidade última. O homem se torna uma criatura incompreensível e deformada, em sua natureza, quando privado dessa finalidade suprema que é a contemplação do Eterno. A vida humana é uma curva livre e imperfeita entre dois pontos necessários e perfeitos. Sempre que o homem nega qualquer dêsses elementos — tanto a perfeição de sua origem e de seu fim como a liberdade e a imperfeição dos seus meios — insurge-se contra a ordem natural das coisas, contra o seu bem e a sua felicidade. O bem do homem é o cumprimento fiel do seu destino e a felicidade a subordinação de todos os seus atos ao Bem Supremo. Sendo o destino do homem vir de Deus a viver para voltar a Deus, tudo o que seja negação dêsse destino é o mal e o sofrimento. Ilude-se o homem freqüentemente, a êsse respeito. Mas de um modo ou de outro, visível ou invisìvilmente, acaba cumprindo o plano que a Providência — a um tempo necessária e livre, nos elementos com que tece a vida — lhe traçou.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

O homem tìpicamente moderno, portanto, não aceita em regra essa bipolaridade do Eterno, entre a qual se desenvolve a vida de cada homem. O universo lhe parece plástico e portanto *múltipolar*. O homem está no centro ou pelo menos no seio de um dinamismo vital em que as constantes se formam e deformam como as «banquises» nas regiões árticas. O problema da *origem* e do *fim* não se lhe apresenta. Tudo vê sob o signo da *multiplicidade* e da *simultaneidade*. Quando a categoria de *moderno* adquiere a primazia, é o *presente* que domina, isto é, *o meio* e não mais a *origem* e o *fim*. Êsses últimos não desaparecem de todo — pois tudo começa e acaba na vida, não o nega o próprio homem moderno — mas perdem tôda *eficácia essencial*. Ao passo que para o homem eterno a vida humana está tôda subordinada à lei de sua origem em Deus e de seu fim em Deus, — para o homem moderno a lei de viver é ditada pela sua vida presente e não pela sua fonte ou pela sua conclusão. Tôdas as correntes dialéticas, agnósticas ou sensualistas do homem moderno divergem muitas vêzes entre si, mas também divergem *tôdas* daquela

concepção católica do homem, que tem sempre presente a origem e o destino divinos do homem e faz mesmo disso o traço fundamental do Homem Eterno.

Ligado a êsse ponto básico de sua concepção do homem, como obra de Deus, não podemos silenciar outro elemento que a teologia considera essencial no homem perene: é o *dogma da queda*. O homem eterno é um ser decaído da sua perfeição original. Seu estado real, portanto, é de uma natureza perfeita, *diminuída* em seu funcionamento por um acidente que a deixou para sempre lesada. Há, pois, um elemento constante de desordem na natureza do homem, tal como a observamos, que necessita de uma constante retificação. O homem tem de ser, pois, um ente constantemente ensinado, conduzido, ordenado. A pessoa tem nêle de corrigir sempre o indivíduo. O homem perene tem de orientar sempre o homem efêmero. Pois a introdução do mal e do êrro, na natureza humana, fêz dêsses elementos de desordem outras tantas inclinações constantes para afastar o homem de sua origem e de seu destino natural.

Ainda aqui não coincidem o homem eterno, tal como é na realidade e como a revelação o completa (pois só a revelação e não a razão nos ensina, por exemplo, a perda da perfeição original do homem pela *queda*), e o homem moderno, tal como se apresenta à nossa observação. Pois êste se julga, em regra, ou naturalmente bom ou naturalmente mau ou naturalmente misto de bondade e maldade. Mas não, como nos ensina o humanismo integral, bom por natureza, decaído por acidente e regenerado pela encarnação de Deus. Esta fica fazendo parte integrante da história do homem sôbre a terra, segundo a concepção cristã do mundo. O que faz realmente *cristã* uma filosofia, uma civilização ou uma vida humana, é colocar Jesus Cristo como o centro da história, do pensamento e da vida. O Cristo representa a regeneração do homem por Deus. E o tipo do homem que êle nos deu foi o do homem eterno e não o do homem moderno. Foi o do homem em suas características permanentes e não em suas idiossincrasias passageiras. O homem *sub specie aeternitatis* é o que vemos em Cristo, modêlo do humanismo perene que transcende a todos os humanismos parciais, inclusive o moderno.

Para o homem moderno a queda é *dos indivíduos isolados* e não *da espécie humana*, em bloco. E a regeneração também é individual ou pessoal, mas não divina. Daí a convicção moderna de que a *moral sem religião* basta para guiar o homem; daí também a certeza de que a *pedagogia* pode levar o homem à plenitude de suas faculdades, independente também de qualquer disciplina transcendente; daí a afirmação de que o *regime* político ou social basta para dar ao homem a felicidade e a perfeição. Tudo isso são posições por excelência do homem moderno, em desacôrdo com o conceito cristão, da queda e da regeneração, que marcam uma intervenção divina no mundo como condição do progresso espiritual do homem. A *atitude religiosa* é pois un elemento *essencial* do Homem Eterno, ao passo que o homem moderno o considera ou como um anacronismo, ou, pelo menos, como um gesto facultativo e sentimental.

Para o homem eterno, tal como a Igreja no-lo apresenta, todos os nossos atos devem ser considerados à luz da vida eterna. E essa consideração não é meramente meditativa ou doutrinária, e sim amplamente *práctica*. Cada dia, a cada hora, em face dos problemas mais cotidianos da vida, o que a Igreja nos ensina é colocar sempre o efêmero à luz do eterno. Ora, para o homem moderno, o conceito de vida eterna ou é panteístico e portanto tão inexistente,

como o dos materialistas que o negam, ou então é um conceito especulativo, sem repercussão na vida terrena.

Lembramos ainda que, para uma sã filosofia, o homem é um ser composto de forma e de matéria, na qual aquela é imortal, por naturaleza, e esta será imortalizada um dia, por uma intervenção divina final nos destinos do universo, — ao passo que para o homem moderno a distinção entre alma e corpo ou é inexistente ou é extremamente tênue e confusa.

O humanismo cristão subordina, portanto, os traços *modernos* do homem aos seus traços permanentes. A Igreja tem do homem um conceito filosófico e teológico que não muda e que é válido tanto para o homem contemporâneo de Cristo, como para o homem moderno de nossos dias.

Em qualquer latitude, em qualquer civilização, em qualquer momento da história, o homem não pode fugir a êsses traços essenciais de sua figura, e será tanto mais perfeito quanto mais dêle se aproximar. O homem é um só, por tôda a parte e em todos os tempos. Mas pode assumir feições físicas psíquicas ou sociais particulares, de acôrdo com os elementos físicos, psíquicos ou sociais que nêle influam. E o homem pode ser moderno, sem deixar de ser eterno, desde que não faça da modernidade a medida do seu mérito.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## O HOMEN COMO INDIVIDUO E PESSOA *

Entendido em sentido *real*, está o trabalho indissolùvelmente ligado à personalidade humana, tanto no início como no complemento de sua atividade. Todo o homem — indivíduo e pessoa, na interpenetração profunda e indissociável dêsses dois aspectos, que os seus negadores querem ver como duas realidades separadas, quando são apenas dois aspectos distintos da mesma realidade profunda — todo o homem é que vive no trabalho, do trabalho e para o trabalho. *Vive nêle,* porque é a própria atmosfera, interior e exterior, em que banha a sua existência. Vive *dêle,* porque do exercício de sua atividade é que deve tirar o sustento de suas necessidades materiais. Vive *para êle,* por ser um meio necessário de realizar a sua finalidade, tanto natural como sobrenatural. Trabalho-individual e trabalho-pessoal (e social) — constituem os extremos do círculo total de nossa vida humana, cujos setores intermediários são o estudo e a oração e cuja totalidade está ordenada à vida eterna na Visão Beatífica. O homem é indissolùvelmente indivíduo e pessoa.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

O homen é, portanto, o único ente criado que é, ao mesmo tempo, indivíduo e pessoa. São dois aspectos essenciais da sua unidade profunda. Não há, no homem, uma individualidade e uma personalidade como entidades distintas. Todo o homem, com a totalidade de suas características individuais, está ordenado à sua personalidade. A pessoa é o indivíduo completo. O indivíduo racional é uma pessoa em via de realização. O homem se aperfeiçoa à medida que se personaliza, que se torna uma personalidade mais completa. A personalidade não me parece ser uma característica de *certas* pessoas e sim

* *O problema do trabalho (Ensaio de Filosofia Econômica),* 2a. ed., en *Obras completas,* vol. XX, Río de Janeiro, Agir, 1956, pp. 61-64.

de *tôdas* as pessoas. Não há pessoa sem personalidade, como não há indivíduo sem individualidade. O que há são pessoas com mais ou menos personalidade. Como há personalidades tingidas de mais ou menos individualismo. Nenhum homem pode *não* ser pessoa. Pois a personalidade é um atributo natural específico do ser humano. Tampouco pode o homem deixar de ser indivíduo, pois a individualidade é característica de todos os seres existentes, sub-racionais, irracionais ou racionais. Agora, o que há são graus de individualidade e graus de personalidade. No homem predomina o indivíduo ou a pessoa, à medida que nêle se realiza mais ou menos — pelo trabalho individual, pelo estudo, pela oração e pelo trabalho pessoal e social — a *vida* humana. Essa vida transcende do próprio trabalho, pois o recebe, como fonte psicobiológica e a êle sucede, como Visão Beatífica na eternidade. A vida pode realizar-se mais ou menos, segundo graus de perfeição indefinida, dentro da sua natureza finita. O homem pode ser mais ou menos indivíduo, mais ou menos pessoa. O que não pode é não ser, ao mesmo tempo, indivíduo e pessoa. Será mais ou menos indivíduo, na medida em que nêle predominarem aquelas funções e aquêles atos que caracterizam os seres sub-racionais ou irracionais. O homem não é alheio a êsses entes. Nêle, como microcosmos, todos os demais entes se encontram, de modo que êle é, ao mesmo tempo, pedra, planta e animal, pelo fato de ser homem.

## O INDIVIDUALISMO

O *individualismo* é um predomínio, no homem, dessas características sub-humanas, que não são pròpriamente inumanas. O inumano é contra a natureza humana. O sub-humano é o que está nos planos iniciais e elementares dessa natureza. O homem não deve nunca ser inumano. A inumadidade é uma negação da humanidade. Ao passo que o homem pode ser sub-humano, e o é na medida em que nêle predomina o indivíduo, isto é, o que o liga aos reinos inferiores, mineral, vegetal ou animal. O individualismo é sub-humano, não é inumano, no sentido rigoroso do têrmo. O caminho da educação, no homem, é precisamente a passagem do indivíduo à pessoa, não por exclusão, mas por integração. Há em todo ato do homem, como indivíduo, um rudimento ao menos de personalidade. O homem nunca pode deixar de *ser* uma pessoa e, portanto, de *ter* uma personalidade, característica específica da pessoa humana. Como há em todo homem, como pessoa, um rudimento ao menos do indivíduo, pois o homem nunca pode ser um anjo, isto é, uma pessoa desligada do indivíduo, uma pessoa-pura. O homem é a mais baixa das pessoas, como é o mais alto dos indivíduos. Sua posição natural é na interseção entre as criaturas desligadas da matéria ou nela mergulhadas. A realização do homem, no aperfeiçoamento natural e sobrenatural de sua natureza, é a gradativa transição do predomínio dos caracteres *individuais*, isto é, comuns ao homem e às entidades a êle inferiores, como os animais, para o predomínio dos caracteres *pessoais*, isto é, comuns ao homem e às naturezas a êle superiores, como os anjos e Deus. Por isso dizemos, como tão bem exprimiu Franz Werfel, que o homem é uma criatura «between heaven and earth.» É sua vida uma passagem ou uma luta constante entre a pessoa e o indivíduo.

## O PERSONALISMO

O personalismo, filosòficamente considerado, não é sinônimo de individualismo ou de favoritismo como freqüentemente se entende. O personalismo não é acepção de pessoa, favorecimento ilícito de um amigo, nepotismo ou filhotismo, como tão freqüentemente encontramos na legislação ou nas nomeações. Personalismo é o oposto de individualismo. Se êste representa a atividade do que há no homem de mais próximo da vida animal, vegetal ou física, aquêle representa nêle o que mais se aproxima da vida angélica e divina. O homem é tanto mais homem quanto mais personalidade tem. O personalismo é uma expressão da sua elevação pessoal. O homem é tanto menos homem quanto maior o predomínio do indivíduo sôbre a pessoa, em seu modo de ser. O individualismo é uma expressão de sua diminuição pessoal. Sempre homem. Sempre pessoa e indivíduo, ao mesmo tempo. Sempre um conjunto de corpo e alma e não uma coexistencia de princípios contraditórios. Mas sempre capaz de graus indefinidos de predomínio da pessoa sôbre o indivíduo ou vice-versa. Individualismo e personalismo são, portanto, duas direções opostas, na formação e na manifestação do ser humano. Desce êste, quando se individualiza, fechando-se em si mesmo ou adaptando-se ao que tem em si de menos humano, de menos racional, de menos livre e mais material. Sobe, quando se personaliza, abrindo-se ao bem comum e aspirando ao que tem em sua natureza de mais alto, de mais puro, de mais espiritualizado. Sempre unidade. Mas nunca alheia à Divindade coexistente nessa unidade.

Se assim é o *homem*, assim deve ser e é o seu trabalho, mafinestação direta de sua personalidade completa. O trabalho participa, no homem, como expressão indissociável de sua personalidade e de sua individualidade, de tôda essa graduação de sua natureza total. Êsse conjunto indivíduo-pessoa, que caracteriza o ser humano, se manifesta exteriormente por meio de um esfôrço. Êsse esfôrço, rudimento de todo trabalho, é a condição preliminar do exercício das *relações* humanas. O homem só estabelece relações com o mundo exterior e, portanto, só vive realmente quando trabalha. Êsse esfôrço corresponde naturalmente à própria definição do homem como animal racional e livre. O trabalho humano, considerado em sua integralidade e, portanto, em sua natureza verdadeira, é um tríplice esfôrço — biológico, intelectivo e transcendente.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

*Segunda Parte*

# LOS VALORES

## Introducción

A partir de fines del siglo pasado, el problema de los valores adquiere especial significación. Desde entonces su importancia crece constantemente, pues muy pronto se advierten las implicaciones que tiene en otros ámbitos de la filosofía y, en particular en ética y estética.

En la América latina, el tema se introduce por una doble vertiente, francesa y alemana. En primer lugar, por el sociologismo francés de Durkheim y Bouglé, que conduce a un subjetivismo social. Con el rechazo del positivismo, al que está asociado el sociologismo francés esta doctrina sufre un paulatino deterioro y es más tarde substituida por las nuevas corrientes filosóficas germanas: Husserl, Scheler, N. Hartmann. La *Revista de Occidente,* y en particular su director, José Ortega y Gasset, desempeñan un papel preponderante en este cambio. El artículo de Ortega «¿Qué son los valores?», publicado en la *Revista* en 1923, es el punto de partida de la concepción objetivista y absolutista del valor en el mundo de habla hispana. Ortega presenta con acierto y entusiasmo la doctrina de Max Scheler, quien se apoya en la fenomenología de Husserl y en particular en su doctrina de las esencias y su captación por medio de la intuición *(Wesenschau),* si bien la intuición intelectual de Husserl es sustituida por la emocional en Scheler.

Sostiene Ortega que los valores, lo mismo que los triángulos, «son naturalezas *transparentes.* Los vemos de una vez en su integridad»... «De ahí que la matemática sea una ciencia *a priori* de verdades absolutas. Pues bien, la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática.» [1]

[1] «¿Qué son los valores?, en *Obras completas,* vol. VI, Madrid, Revista de Occidente, 1947, p. 333.

Sorprende esta adhesión de Ortega a una teoría de esencias inmutables y a formas de conocimiento *a priori* y absoluto. Al escribir el artículo sobre los valores, había comenzado a elaborar su «perspectivismo», apoyado en concepciones de raíz existencialista e historicista, que culmina más tarde en su doctrina de la «razón vital». Esta concepción implica el rechazo de esencias inmutables y absolutas, y una adhesión a formas concretas de la existencia humana de inspiración historicista y existencialista.

Ortega gozaba ya en nuestra América de mucho prestigio y se tomó su palabra en materia axiológica no como doctrina sino como una verdad indiscutible. Se consideró que el valor era una esencia que se captaba por intuición emocional y muy pocos pusieron en duda su naturaleza *a priori* y absoluta. Algo similar ocurrió con la jerarquía, también *a priori* y absoluta de Scheler, difundida por Ortega. Hubo algunos casos de rebeldía aislada (Korn, Caso), pero no tuvieron mayor eco. El objetivismo absoluto se divulgó en manuales y cursos universitarios.

La crítica de Husserl al psicologismo y, en particular, a J. S. Mill, caló hondo en el pensamiento latinoamericano, preparado como estaba a repudiar toda forma de positivismo.

Junto a este techo, hay otra causa importante a favor del interés por los valores y la interpretación objetivista. Cuando el positivismo trató de liberar a la realidad humana de los valores a fin de aplicarle los métodos de las ciencias naturales, el filósofo alemán R. H. Lotze (1817-1881) sostuvo que los valores son independientes de la realidad y enunció una proposición que mantuvo su eco durante muchos años: «los valores no son sino que valen». Esa distinción sirvió en Alemania para fortalecer una separación radical entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Windelband, Rickert, Dilthey y otros filósofos alemanes insisten en esta separación que es aceptada y enseñada en la América latina sin mayores críticas. Las ciencias de la naturaleza están libres de valores y las del espíritu, en cambio, orientadas por los valores. De este modo, la teoría de los valores o axiología se convierte en una de las claves principales para entender el mundo humano. Surgen tipologías axiológicas como la de Spranger y el valor se torna indispensable en antropología cultural, sociología, derecho, filosofía de las religiones y de la historia, además de estética y ética.

Resulta sencillo plantear el problema de la naturaleza del valor. La complicación comienza cuando se proponen soluciones, puesto que todas suscitan objeciones que parecen insalvables. ¿Deseamos las cosas porque tienen valor o tienen valor porque las deseamos?

Este es el problema principal. Hay, desde luego, otros que derivan de él. Dicho en otras palabras, ¿conferimos nosotros valor a las cosas porque nos gustan, las deseamos o tenemos algún interés en ellas o, por el contrario, todas nuestras reacciones se originan en cualidades que se hallan en el objeto y que nosotros percibimos, como ocurre con las cualidades primarias, en la percepción visual? Cuando no miramos un objeto, suponemos que sus cualidades permanecen en él, listas para mostrarse tan pronto lo miremos de nuevo. El llamado «objetivismo axiológico» sostiene esta última tesis: los valores dependen del objeto; lo único que hace el sujeto es captar el valor. El subjetivismo, en cambio, cree que los valores son el resultado de nuestras reacciones, individuales o colectivas.

El subjetivista se pregunta: ¿puede algo tener valor si nadie lo ha percibido ni puede percibirlo? La valoración real o potencial parece ser un ingrediente indispensable del valor. En última instancia, el valor es para el hombre o los seres vivos. Resulta impensable algo que tuviera valor sin referencia a ninguna clase de sujeto.

El objetivismo reconoce que la evaluación es subjetiva, pero ello no implica que lo sea también el valor. Del mismo modo como la percepción es subjetiva, pero no el objeto percibido, que mantiene intactas sus cualidades primarias cuando nadie lo percibe, lo mismo ocurre con el valor. No podemos confundir el objeto con su captación.

Si así fuera, arguye el subjetivismo, habría acuerdo sobre los objetos valiosos. Nadie pone en duda la extensión de los objetos físicos. En cambio, no logramos ponernos de acuerdo en problemas éticos, estéticos, religiosos, políticos, donde se producen conflictos de valores. Con el tiempo cambian nuestras propias valoraciones; lo bello de ayer, hoy nos resulta ridículo. Las personas discrepan sobre la belleza de un cuadro, una novela, una sinfonía o un acto moral. La guerra de Vietnam es un ejemplo dramático. Ello se debe a que el valor no se halla en el objeto, sino que responde a intereses, aspiraciones, necesidades y deseos personales; y estas condiciones determinantes del valor son distintas en cada sujeto. Cuanto más dispares las formaciones socioculturales de los sujetos, existe menos posibilidad de acuerdo. De ahí el choque entre naciones con culturas o ideologías distintas.

El argumento de la discrepancia es usado con frecuencia en favor de la interpretación subjetivista, pero el objetivismo cree poder refutarlo. Señala en primer término, que la discrepancia no se refiere a los valores, sino a los bienes. Un «bien» es un objeto más la cualidad valiosa: una estatua, gesto, sentencia o acto. La discrepancia se refiere a la belleza de un cuadro o a la justicia de un acto, esto es, a bienes; no a la belleza o a la justicia, que son los valores. Todo con-

siste en saber si un determinado cuadro pertenece o no a la clase de objetos bellos. En el caso de la guerra de Vietnam, unos sostienen que es una guerra justa, honesta, moralmente justificable; y otros lo contrario. Para que la discusión tenga sentido, debe existir la justicia, la honestidad y los valores morales. Y éstos no dependen de nuestros intereses o costumbres; la guerra de Vietnam es justa o injusta. No hay escapatoria.

Los subjetivistas no creen que la discrepancia se refiera tan sólo a los bienes, sino que alcanza también a los valores. Son dos concepciones distintas de la justicia lo que separa a partidarios y enemigos de la guerra de Vietnam. Lo mismo ocurre en el plano estético. No hay un patrón común: si lo hubiera, el acuerdo sería mayor, pues todo consistiría en saber si *x* pertenece o no a la clase *y*. Si esta clase está claramente definida y se conocen las propiedades de *x*, es tarea sencilla determinar si *x* pertenece a *y*. La realidad muestra todo lo contrario: que es una labor muy compleja. No se logra el acuerdo porque la discrepancia se refiere a *y*, esto es, a los valores morales o estéticos.

Un argumento positivo en favor del subjetivismo es el valor que adquieren los objetos cuando son coleccionados, como ocurre con los sellos de correo, las armas y muchas otras cosas. Un sello de correo usado no tiene ningún valor; lo tuvo cuando era nuevo, pues servía para enviar la correspondencia. Adquirió valor sólo cuando a la gente se le ocurrió coleccionarlo. Así como surgió el interés, mañana puede disiparse. El valor de los sellos de correo aparece o desaparece según se le proyecte o no el interés de una persona. Lo mismo ocurre con los coleccionistas de otros objetos. Y también, salvadas las distancias, con los coleccionistas de cuadros y estatuas. Si la gente perdiera interés en la pintura de Rembrandt, sus cuadros carecerían de valor. El deseo real de las personas es lo que les confiere el valor que tienen.

Hay que distinguir entre «deseado» y «deseable», replican los objetivistas. El deseo es una vivencia psicológica y como tal, subjetiva. Lo «deseable», en cambio, depende de las cualidades del objeto. Si todos deseáramos los cuadros que pinta mi vecino no serían por eso mejores que los de Rembrandt. Hay valores y cualidades estéticas en estos últimos que no se hallan en los primeros. Si se negara las distinción entre lo deseado, como hecho, y lo deseable, como exigencia, perdería todo sentido la educación, el esfuerzo, el sacrificio, etcétera. La educación moral y estética consiste en lograr que los jóvenes descubran que hay objetos deseables que ellos no desean. En otras palabras, que sean capaces de superar los deseos de baja calidad —tirillas cómicas o novelas pornográficas— por otros que tienen cualidades superiores y que constituyen la llamada «buena literatura».

Muchos problemas de orden gnoseológico y metafísico están involucrados en la problemática del valor. Hemos querido señalar sólo la cuestión central, para facilitar la comprensión de los textos que se presentan en esta segunda parte.

Entre los dos extremos del subjetivismo radical y el objetivismo *a priori* y absoluto, que convirtió a los valores en entes similares a los matemáticos, hay una gran cantidad de doctrinas. De todas ellas merece citarse una que tuvo su origen en Francia a principios del siglo con Durkheim: el subjetivismo social. Para esta doctrina no es el individuo aislado quien confiere valor a un objeto, sino una sociedad o comunidad determinada. Los individuos recogemos las valoraciones del medio ambiente. Bouglé, Levy-Bruhl y otros sociólogos franceses ampliaron las ideas de Durkheim para mostrar el carácter social de la moralidad, que para ellos no responde ni a formas *a priori* ni al capricho individual. Esta doctrina está representada en la América latina por Antonio Caso, quien prefirió denominarla «objetivismo social», porque el valor se objetiva en la conciencia colectiva. La verdad es que se trata de una forma de subjetivismo, que es social y no individual. El objetivismo supone el reconocimiento de cualidades que se hallan en los objetos.

La axiología se inicia a fines del siglo pasado en Austria y Alemania, con una doctrina subjetivista (A. Meinong y Ch. von Ehrenfels), que se vio favorecida por el predominio que tenía entonces el psicologismo. Esta doctrina axiológica no tuvo influencia en la América latina. La primera influencia es la del sociologismo francés señalado: Durkheim, Bouglé, Levy-Bruhl.

Cuando el psicologismo perdió vigencia en Europa y Husserl lo «refutó» en sus *Investigaciones Lógicas (Logische Untersuchungen)* (1900), adquirieron mucho vigor las doctrinas de inspiración fenomenológica que consideraban los valores como esencias. Max Scheler fue el primero en exponerla en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. La primera parte se publicó en 1913 en el *Jahrbuch* que dirigía Husserl y la segunda en 1916. Esta extensa e importante obra se tradujo al español en 1941 bajo el título de *Etica* y fue la que difundió al objetivismo absoluto. Refuerza Nicolai Hartmann esta posición en 1926 al publicar su *Ethik*, que no se traduce al español, pero que ejerce también gran influencia en los círculos universitarios latinoamericanos.

Como las doctrinas de estos dos filósofos germanos forman el ambiente en que se mueve la problemática axiológica latinoamericana, es conveniente resumirlas para facilitar la comprensión de algunos textos recogidos aquí.

Los valores son, para Scheler, esencias, cualidades *a priori*, que no dependen para nada del sujeto que las capta ni de los bienes en que se hallan incorporados. El conocimiento se produce por intuición de esencias *(Wesenschau)*. Compara los valores a los colores. Sostiene que del mismo modo como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo un objeto azul, tampoco los valores resultan afectados por lo que le ocurre a sus depositarios. La independencia implica inmutabilidad. Son, además, absolutos; sólo nuestro conocimiento de los valores es relativo.

Para Scheler la jerarquía axiológica tiene igual carácter: es absoluta, inmutable y *a priori*. Su captación se logra por intuición emocional de esencias. Difunde Scheler en la América latina una tabla de valores que se tomó como paradigma. En el plano más bajo está lo agradable; luego los valores vitales y en tercer término los espirituales. Distingue dentro de los valores espirituales lo bello, lo justo y los «valores del conocimiento puro de la verdad». Para Scheler la verdad no es un valor. Por encima de los valores espirituales están los religiosos, que constituyen a un mismo tiempo la culminación y el sostén de todos los demás. Esta jerarquía es independiente de la relación que puedan tener los bienes correspondientes.

Hartmann, a su vez, se apoya en Scheler, con quien discrepa en aspectos menores. Considera que los valores son objetos ideales, al modo de las ideas platónicas, y establece una tabla distinta de la de Scheler, pues no parte de una concepción teológica como aquél.

Con la difusión del historicismo y del existencialismo, primero de Heidegger y luego de Sartre, las concepciones absolutistas y *a priori* del valor comenzaron a perder su encumbrado prestigio. El argentino Carlos Astrada fue uno de los primeros entusiastas del existencialismo de Heidegger, de quien había sido discípulo en Friburgo; criticó acertadamente la axiología de Scheler en su libro *La ética formal y los valores* (1938). A su vez, el uruguayo Juan Llambías de Azevedo defiente a Scheler (1952) en el artículo que reproducimos en esta sección y donde corren parejas el conocimínto y la adhesión entusiasta a esta doctrina. La supuesta refutación del existencialismo a la axiología objetivista fue uno de los temas principales del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en México en 1950.

La cuestión se ha acallado y la problemática se orienta por otras vías. Se difunde el empirismo lógico y más tarde la filosofía analítica, ambas contrarias a toda concepción objetiva y absoluta del valor, y orientadas hacia el análisis semántico.

Tienen, en cambio, poco eco las concepciones axiológicas de R. B. Perry y John Dewey. El primero publicó su famosa *General Theory of Value* en 1926 y la obra pasó casi inadvertida en la América latina durante tres décadas y no se la ha traducido aún. Había entonces un gran predominio de la axiología objetivista reacia a la interpretación de Perry del valor como objeto de cualquier interés. Los escritos de Dewey sobre los valores tampoco tuvieron resonancia.

En el momento actual (1974) no hay una dirección predominante en la axiología latinoamericana. Perdura el objetivismo de Scheler en algunos círculos y el de Hartmann en otros, el subjetivismo extremo nunca echó raíces y se defiende el subjetivismo social en círculos no estrictamente filosóficos. Comienza a trabajarse seriamente dentro de la filosofía analítica. Una posición objetivista que perdura, aunque sin apartarse de la rutina y sin mayor vigor creador, es la que se apoya en el tomismo, representada en esta *Antología* por Monseñor Derisi. A su vez surgen nuevas interpretaciones como las de Romero y Frondizi, que resumiremos más adelante.

La axiología interesa no sólo por su importancia teórica intrínseca, sino también por sus posibles aplicaciones a otros complejos problemas filosóficos. Scheler y Hartmann la expusieron como fundamento de sus éticas. No existen valores éticos para Scheler; la moralidad de un acto se mide por la altura del valor que se prefiere y realiza.

La ética y la estética son los dos campos de mayor aplicación de la axiología. Sin embargo, no han tenido en la América latina gran desarrollo. La teoría de los valores sirvió más bien a la filosofía del derecho y la antropología filosófica.

Francisco Romero, por ejemplo, estudia el problema del valor como parte de su *Teoría del hombre*. Debido a que le preocupa el puesto del hombre dentro de la totalidad de lo existente, ordena jerárquicamente los grados del ser según el grado de trascendencia, pues considera que «el valor viene a ser la medida de la trascendencia». Los valores espirituales son absolutos porque sólo en el espíritu se da la absoluta trascendencia. De ellos estudia los valores cognoscitivos y éticos.

El derecho ha sido el campo de mayor aplicación de la axiología, como lo prueban las obras de García Máynez, Reale, Llambías de Azevedo, Carlos Cossío y otros conocidos filósofos del derecho. García Máynez expresa una convicción generalizada cuando escribe: «Los desenvolvimientos subsecuentes vendrán a demostrar que tanto el problema de la validez del precepto jurídico aislado cuanto el de la validez del orden jurídico total, sólo pueden ser resueltos en función

de la teoría de los valores.»[2] Y dedica el resto de su ensayo a la axiología (cap. III) y su aplicación al problema de la validez del derecho (cap. IV).

Para completar esta breve presentación de la axiología latinoamericana resumamos brevemente las ideas de los autores incluidos en la *Antología.*

*Korn.* Es el único filósofo hispanoamericano que defiende abiertamente una tesis subjetivista. Sostiene que el «valor es el objeto de una valoración» y «la valoración es la reacción ante un hecho» que, a su vez, es «la manifestación de la voluntad». Esta caracterización deja fuera a los valores estéticos, entre otros.

Afirma que los valores absolutos y universales existen sólo cuando los pensamos o imaginamos. En realidad, existen únicamente valores históricos, cambiantes y con validez relativa. El mismo hecho es apreciado en forma distinta por diversos sujetos. Es natural que así sea —agrega—, pues cada uno reacciona a su manera. Las valoraciones son, por lo tanto, individuales; y varían en distintas etapas de la vida o al cambiar las circunstancias. Hay también valoraciones sociales, de comunidades y naciones.

Considera que la trasmutación histórica de los valores y la discrepancia entre los contemporáneos prueban que no hay valores fijos. Esos supuestos valores inmutables no son más que una proyección de los propios ideales y deseos, o los de nuestra sociedad o época histórica.

Como los valores son subjetivos, la jerarquía también lo es. A lo largo de la historia ha variado el valor considerado supremo. «En realidad, no hay una jerarquía objetiva, aunque nos queda el derecho de decretarla por nuestra cuenta», esto es, arbitrariamente.

Podría objetarse a la tesis de Korn que lo enunciado es cierto como descripción psicológica o sociológica de la valoración, pero que hay valoraciones erradas; si así fuera no se podría reducir el valor a la valoración. Es imprescindible tomar en consideración las cualidades del objeto valorado, de las que depende el acierto de la valoración.

*Caso.* El subjetivismo adquiere dimensión social con Antonio Caso. El llega a esta tesis después de criticar al subjetivismo individualista y al objetivismo ontológico. Sus ideas, expuestas principalmente en

[2] *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, México, Imprenta mundial, 1935, p. 43.

el cap. V de su obra *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* (1933), siguen la ruta señalada por el sociologismo francés (Durkheim y Bouglé), como lo reconoce expresamente.

He aquí su razonamiento. «Si algo, por ejemplo, fuera útil para un hombre solo, no sería útil universalmente, no sería *lo útil;* pero como todos los hombres tenemos las mismas necesidades, esta *universalidad* determina la objetividad del *valor utilidad* (p. 81). Que el hierro sea útil quiere decir que «nos es útil», «ser útil una cosa es ser socialmente útil». Algo es valioso «cuando satisface o tiende a satisfacer un deseo colectivo» *(loc. cit.).* Aplica un razonamiento semejante a la verdad, bondad y belleza. Y generaliza la observación a todos los valores: «valioso es lo que es socialmente valioso» (p. 84).

Caso llama a su doctrina «objetivismo social», si bien se trata de una posición subjetivista porque el valor no radica en el objeto, sino en el sujeto, aunque tomado colectivamente. En otras palabras, el valor surge de estimaciones socialmente compartidas. Evita así el subjetivismo individualista.

Alcanzan a Caso todas las críticas dirigidas al sociologismo axiológico. Si la sociedad establece el valor, los grandes reformadores en el orden moral y social estarían en un error, lo mismo que el genio creador en el arte. Resulta difícil aceptar la tesis, implícita en el subjetivismo social, que la sociedad nunca se equivoca al valorar el bien, la verdad y la belleza.

*Deustua.* El maestro peruano Alejandro Deustua no presenta una teoría de los valores, sino que analiza una experiencia axiológica concreta: la experiencia estética. Tanto en su obra *La idea de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* como en su *Estética general,* de la que se tomó el pasaje incluido, Deustua valora la actividad humana según estos dos conceptos fundamentales: libertad y orden. La actividad estética es creación libre y en ella se realiza la libertad en su grado máximo. La libertad no excluye el orden aunque se trate de un orden ideal. Pero no puede haber belleza si no hay libertad. El arte es, pues, la más alta expresión de la actividad del hombre; en las otras actividades —economía, ciencia, religión, etc.— la libertad se subordina a principios, normas o leyes. Por eso el valor estético es el más alto de todos los valores. Por tratarse de un valor intrínseco, lo estético «es esencialmente desinteresado». Su libertad estriba en la emancipación de los fines que pudieran atarlo. La actividad estética encarna el «valor de los valores».

*Vaz Ferreira.* La extensa obra de Vaz Ferreira, el máximo filósofo uruguayo, no ofrece un análisis sistemático de los problemas funda-

mentales de la axiología. En los pasajes que reproducimos del *Fermentario* se refiere indirectamente al valor moral bajo la denominación de «optimismo del valor» que opone a «optimismo del éxito». Se trata de un alegato contra el pesimismo moral. Para Vaz Ferreira hay un progreso moral indiscutible. La actitud opuesta se debe a una valoración errada del pasado, idealizado por la imaginación y el olvido de todo lo repudiable.

La humanidad ha multiplicado sus ideales con el transcurrir del tiempo y la insatisfacción de algunos de esos ideales crea, en la actualidad, una imagen pesimista. Hay, por otra parte, interferencia de ideales y resulta difícil conciliarlos. De ahí que la presente sea una moral conflictual, según Vaz Ferreira. Podemos agregar, por nuestra parte, que ello se debe a la existencia de conflictos de valores.

*Romero.* La axiología de Romero está íntimamente ligada a su metafísica. Para él, ser es trascender y la jerarquía de los seres se mide por su grado de trascendencia.

En su artículo «Trascendencia y valor», afirma que «la trascendencia es el elemento o momento positivo del ser» y en *Teoría del hombre* (p. 213) que «el valor viene a ser la medida de la trascendencia». A mayor trascendencia, corresponde, por lo tanto, mayor valor. Cree que la realidad se ordena en cuatro planos: físico, vida, psiquismo intencional y espíritu. El ascenso de los planos implica incremento del trascender y, por consiguiente, mayor valor. El espíritu es el estrato más valioso del ser, pues en él se alcanza la máxima trascedencia. Rechaza el subjetivismo y adhiere, en términos generales, al objetivismo axiológico y la captación emotiva del valor, tal cual la sostiene Scheler.

Romero no llegó a elaborar una teoría axiológica sistemática; nos presenta un esbozo en su artículo «Trascendencia y valor» (1942) y un estudio específico del valor cognoscitivo y del ético en el capítulo VII de su *Teoría del hombre* (1952).

*Llambías de Azevedo.* La doctrina axiológica de Scheler tuvo muchos adeptos y defensores en nuestra América. Quizá ninguno de ellos pueda compararse con el uruguayo Juan Llambías de Azevedo en cuanto al conocimiento de esa doctrina. En el pasaje incluido en la *Antología,* Llambías la defiende de las críticas del existencialismo, de Heidegger y Jaspers. Cree que la axiología de Scheler es «una de las adquisiciones más fecundas y mejor orientadas del renacimiento filosófico de nuestro siglo».

Si bien acepta que lo agradable y lo útil son subjetivos, cree que

los valores espirituales son objetivos y que tal carácter se transfiere a la jerarquía axiológica.

No ofrece pruebas positivas en favor de la objetividad de los valores, sino más bien réplicas a las objeciones del existencialismo. El problema queda en pie, pues hay otras objeciones que se pueden formular contra la objetividad del valor que Llambías no considera.

*García Máynez.* La axiología de Nicolai Hartmann ha tenido menos influencia que la de Scheler en el pensamiento latinoamericano, quizá en parte a que no se tradujo su *Ethik.* Su influencia, sin embargo, es grande y aún perdura.

El mexicano Eduardo García Máynez es uno de los mejores conocedores de la axiología de Hartmann, que expuso y defendió en varios escritos. Siguiendo a su maestro, García Máynez sostiene que los valores son esencias, al modo de las ideas platónicas, su validez es objetiva y absoluta, y su conocimiento *a priori.* Los cambios de valoración no relativizan a los valores, pues sólo se refieren a nuestra capacidad para captarlos. Como filósofo del derecho, García Máynez utilizó la concepción de Hartmann para fundamentar la norma jurídica.

*Derisi.* En países predominantemente católicos no podía faltar una concepción del valor de raíz tomista. Junto al objetivismo de Scheler y Hartmann, y, a veces en actitud polémica frente a ellos, se halla lo que podríamos llamar «objetivismo teológico». Monseñor Derisi representa esta tendencia. Para él, «la solución tomista sigue siendo verdadera hoy como antes». Su interpretación del valor se basa en el concepto tomista de *participación.* Niega la distinción que tiene su origen en Lotze, de *ser* y *valor,* para afirmar que los valores son bienes finitos trascendentes intermediarios entre el Bien infinito y la persona finita, que los descubre y realiza con el concurso de la Causa Primera. Como puede advertirse en el texto que hemos escogido, toda la interpretación del valor de Monseñor Derisi presupone y se apoya en una concepción teológica de raíz tomista.

*Reale.* Este filósofo del derecho brasileño llega también a la axiología por la vía jurídica. En su *Filosofía do direito* (1953) parte de la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor. Los primeros se refieren al ser y los segundos al deber-ser. Rechaza la interpretación de Nicolai Hartmann del valor como objeto ideal. Los objetos ideales son independientes del espacio y el tiempo, mientras que los valores están ligados a las cosas valiosas. Además, los pri-

meros son cuantificables y los segundos no. Cree que el valor, lo mismo que el ser, no se puede definir por tratarse de una categoría fundamental; y repite con Lotze que el «valor es lo que vale». Según Reale, las características del valor son las siguientes: bipolaridad, implicación, referibilidad, preferibilidad, inconmensurabilidad y ordenamiento jerárquico.

*Frondizi.* Analiza y rechaza tanto el subjetivismo como el objetivismo axiológicos por considerarlos unilaterales. Sostiene que el valor surge de la relación entre el sujeto y el objeto y que esa relación axiológica origina una cualidad estructural (*Gestalqualität*) empírica. Agrega que dicha cualidad no se da en el vacío, sino en una situación humana concreta, y que la jerarquía axiológica es también situacional y compleja, no lineal. Sostiene que los valores sirven de fundamento a las normas éticas y que éstas, lo mismo que las normas jurídicas, son situacionales. Cree que su interpretación estructural del valor abre la posibilidad de superar el tradicional abismo entre el ser y el deber-ser.

R. F.

## ALEJANDRO KORN (1860-1936)

A pesar de haber escrito relativamente poco, Korn era el filósofo de mayor prestigio en Argentina hasta mediados de siglo. Su influencia fue personal, al modo socrático, y no sólo en el mundo de las ideas, sino en el de la conducta. Pedro Henríquez Ureña lo llamó con razón «maestro del saber y la virtud».

Nació en San Vicente, provincia de Buenos Aires, en 1860, hijo de un médico alemán emigrado por motivos políticos. Murió en La Plata (1936) en su casa de la Avenida 60, rodeado de amigos y discípulos. Se graduó de Doctor en Medicina a los veintitrés años en Buenos Aires. Después de ejercer la profesión en varios pueblos, se radicó en la ciudad de La Plata, recientemente fundada. Se dedicó a la psiquiatría y fue Director del Hospital Provincial de Alienados en Melchor Romero. En 1916 renunció al cargo para acogerse a la jubilación y abandonó por completo la actividad profesional.

En 1906 fue designado profesor suplente de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y en 1909 profesor titular. Años más tarde desempeña también la cátedra de Gnoseología y Metafísica y después de la Reforma Universitaria de 1918 es elegido Decano de la Facultad. Se jubila en 1930.

Aunque formado inicialmente dentro del positivismo, Korn se liberó muy pronto de él gracias a su vocación literaria y metafísica, alentado por la lectura de místicos alemanes y españoles. *La crítica de la razón pura* lo convenció de la imposibilidad de la metafísica como conocimiento, y vivió desgarrado por una apetencia metafísica que sabía no podría satisfacer. Su cautela teórica y su espíritu crítico le impidieron caer en utopías filosóficas e hipóstasis, como se advierte en su teoría del conocimiento y en los pasajes de la axiología que presentamos. También le dieron un tono irónico a su tersa y límpida prosa.

Sus obras principales son: *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1912-14); *La libertad creadora* (1920-22), su obra fundamental; *Axiología* (1930) y *Apuntes filosóficos* (1935), donde resume su doctrina en forma clara y estilo sencillo. Escribió muchos artículos y reseñas bibliográficas, publicados en varias revistas, principalmente en *Valoraciones*, de La Plata.

Korn fue quien contribuyó en mayor medida a superar las limitaciones teóricas del positivismo, que era la filosofía predominante en Argentina a principios del siglo. No se limitó a criticarla, como otros, sino que expuso una teoría que lo superaba.

El problema de la libertad le atrajo tanto por su valor teórico como por su significado en ética y política. Se advierte aquí la influencia kantiana. Korn afirma que el mundo objetivo obedece a leyes necesarias, mientras que el subjetivo carece de leyes, es libre; de ahí que sus resoluciones no puedan preverse. Pero la libertad del yo es de querer, no de hacer. El yo aspira a actualizar su libertad, y la ciencia y la técnica son los instrumentos liberadores. Korn llama «libertad económica» a este proceso de liberación. El hombre debe también liberarse de sus propios impulsos, apetitos y pasiones, y lo hace por medio de la ley moral, que se autoimpone por la libre voluntad. Para Korn, sin libertad no hay posibilidad de ética. La libertad económica y la libertad ética no se oponen, sino que se compenetran. Hay que distinguirlas, sin embargo, porque no siempre lo útil es bueno ni lo bueno útil. Unidas constituyen la libertad humana. «Actualizar la libertad absoluta por la conquista del dominio económico sobre la naturaleza y del autodominio ético, someter la necesidad a la libertad», es la meta del proceso de liberación, que es creador. De ahí que lo llame «libertad creadora».

En axiología fue el representante máximo del subjetivismo que sostuvo en momentos en que imperaba el objetivismo absoluto y *a priori* de Scheler, introducido en el mundo de habla hispana por Ortega y Gasset. La posición de Korn se resume en su afirmación: el «valor es el objeto de una valoración». Se refiere en tono irónico a la existencia de valores absolutos y universales, pues cree que sólo tienen existencia histórica, cambiante.

La influencia de Korn se mantiene viva por medio de sus escritos, discípulos y continuadores. El más grande, sin duda, es Francisco Romero, quien le sucedió en la cátedra de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires. Romero escribió: «En la filosofía argentina, la significación de Korn es excepcional y no admite comparaciones.»

*R. F.*

## [EL VALOR COMO EL OBJETO DE UNA VALORACION] *

La valoración es la reacción humana ante un hecho o un acontecimiento. Esta reacción subjetiva que concede o niega valor es la manifestación de la voluntad: *quiero o no quiero*, dice. *Valor es el objeto —real o ideal— de una valoración afirmativa.*

Empleamos el término «voluntad» para designar una función psicológica sin hipostasiarla. No es una facultad autónoma y mucho menos una entidad metafísica. Es la resultante última del proceso psíquico y más acertado sería llamarla volición. Y mejor aún sería emplear únicamente el verbo «querer» para denominar el acto final de afirmar o de negar. El análisis psicológico descubre sin agotarla, la multiplicidad de los elementos que, con mayor o menor predominio, concurren, conscientes o subconscientes, en el acto de la volición: necesidades biológicas, atavismos heredados, hábitos o prejuicios adquiridos, reminiscencias persistentes, impulsos emotivos, éticos o estéticos, reflexiones ponderadas, sugestiones extrañas, intereses pragmáticos y tantos otros. Pero la síntesis final no es solamente la suma mecánica de tan diversos factores, cuanto la culminación de un proceso vivo en el cual se revela la personalidad individual como un ejemplar único que no ha existido antes, ni volverá a repetirse. Realizada esta síntesis, a su vez actúa como un factor hegemónico sobre el conjunto de la actividad psíquica y le imprime su dirección. Hay aquí un círculo vicioso. El querer surge del complejo psíquico, no como un servidor, sino como un amo. Así de la masa anónima se alza una personalidad histórica e impone su autoridad, sin dejar de ser representante de tendencias colectivas. Esa voluntad que el análisis desmenuza, aprieta el haz de sus integrantes, determina su estructura, les da unidad y sentido.

La volición se explica tanto por las causas que la determinan como por los fines que persigue. Se apoya en el pasado, pero se orienta hacia el porvenir. No los hechos mismos, sino la valoración de los hechos la mueven. La voluntad puede sobreponerse al reclamo de los instintos o de los intereses, puede contrariar el impulso vehemente de la pasión o prescindir del consejo más sensato de la razón. Postula sus propios valores, esto es, sus fines propios, y aun obliga a las funciones lógicas a suministrarle los medios adecuados o la teoría complaciente. Esto cuando es fuerte, que cuando es débil cede a solicitaciones subalternas. En las obras maestras de la novela y del drama, mejor que en los tratados de psicología, la intuición del artista refleja estas contingencias. Y la historia nos ofrece el ejemplo concreto y vivaz del imperio de la voluntad. Nos enseña cómo triunfa o se estrella.

Porque no es dueña de hacer su albedrío. No es tampoco esclava de la imposición extraña. Aquí salimos del terreno de la disquisición teorética para enfrentarnos con los problemas prácticos de la vida. Todavía hay quien discute si el acto de la volición es forzoso o espontáneo. Es la vieja reyerta sobre el

* *Apuntes Filosóficos*, en *Obras*, vol. I, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, pp. 224-234.

determinismo y el indeterminismo, sobre la necesidad y la libertad. Demasiado tiempo se ha perdido en cuestión tan estéril. En cada caso concreto sabemos de una manera cierta en qué medida sentimos cohibida o libre nuestra voluntad. Sabemos cuándo nos coarta una opresión y cuándo seguimos el impulso propio. *Coerción y libertad son estados de ánimo de orden subjetivo. En el orden objetivo debiéramos hablar de necesidad y contingencia.* Aplicar estos términos fuera de su esfera propia es ocasión de confusiones; darles un valor absoluto es salvar los límites de la experiencia.

La coerción es el hecho primario; la libertad es ausencia de la coerción. En un acto —raro, por cierto— en el cual la coerción se reduce a cero, experimentamos en su plenitud la dicha de la liberación. En el caso contrario, cuando el acto es enteramente obligado y opuesto a nuestro querer, nos apena, nos oprime, hasta nos envilece la conciencia de la servidumbre. En el transcurso normal de la vida prevalece una situación intermedia y el grado de libertad adquirida es la medida de la dignidad personal. Cuando una voluntad vehemente aspira a realizarse en toda su amplitud, sobrevienen los conflictos trágicos.

Pero la coerción provoca la reacción libertadora únicamente cuando llega a ser un estado de conciencia. La coerción que no sentimos como tal, que no nos molesta, que ignoramos, consentimos o aprobamos, no nos duele. La humanidad ha tolerado, tolera aún, coerciones que en muchas conciencias sublevan una protesta destinada a prosperar o a extinguirse. Por coerción cada uno entiende la suya. Algunas veces grandes colectividades coinciden, otras una actitud aislada no halla eco. Puede que un troglodita haya experimentado como una coacción verse obligado a trocar su cueva por una choza. La supervivencia de atavismos cavernarios por lo menos permite suponerlo. Todavía millones, los más oprimidos y desheredados, no sienten el peso de sus cadenas. No poseen ni la conciencia de su servidumbre ni el anhelo de su libertad. Así también quien no experimente la tiranía de sus instintos les obedecerá simplemente como el animal. Las trabas más estrechas las llevamos por dentro.

La coerción se experimenta en todas las esferas de la actividad humana. Puede ser de orden físico o biológico, político o económico, emotivo o espiritual. Desde luego la libertad la ha de conquistar el hombre en lucha con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo. Esto supone como finalidad el dominio sobre la materia, la organización adecuada de la convivencia común y la autarquía personal. En cada caso concreto la voluntad expresa o tácita, meditada o impulsiva, bien o mal aconsejada, asume una actitud afirmativa o negativa.

El número indefinido de las valoraciones que expresan todos los matices de la reacción individual, obliga a examinarlas, clasificarlas y sistematizarlas con el auxilio de conceptos generales. Esta es la misión de la teoría de los valores o axiología. Los ensayos hechos en este sentido con criterio muy distinto vienen a ser una valoración de las valoraciones y como éstas mismas revisten un carácter personal. Como cada sujeto reacciona a su manera, las valoraciones por fuerza divergen. La apreciación del mismo hecho por sujetos distintos ofrece las contradicciones más inesperadas; para éste es bueno lo que para aquél es malo. El hecho mismo es inocente de semejante altercado. Sobre la realidad empírica de las cosas es difícil discutir: se observa, se comprueba. Sobre su valoración se discute sin tregua y no se llega a conclusiones concordantes. Hay una gran sabiduría en el dicho del palurdo: «Con razones

no me has de convencer.» Jamás un alienista pretende curar ni el delirio más absurdo, con argumentos. Para los cuerdos impera la misma regla: cada uno con su tema. De continuo se confunde el hecho y su apreciación. La economía política no se preocupa de las calidades físicas o químicas del oro, bien determinadas por la ciencia; discute su valor y no acaba. Así todas las teorías axiológicas, el derecho, la ética, la estética. Y sobre todo la historia. La filosofía misma, teoría de la actividad subjetiva, una vez que la separemos de la ciencia y de la metafísica, operación que urge, no es nada más que axiología. Por eso mismo es irreductible a una sola expresión.

Las valoraciones ante todo son individuales; cada uno es dueño de aceptarlas o rechazarlas. Pero la comunidad gregaria de la especie, la comunidad de la estructura psicológica, la comunidad de los intereses, la comunidad de los antecedentes históricos, determinan valoraciones colectivas en círculos más o menos extensos. A la par de las valoraciones personales se hallan valoraciones locales, gremiales, nacionales. Por otra parte, varían, en el mismo individuo en las distintas etapas de su vida o en circunstancias distintas. Inútil recordar las mutaciones históricas, ni que cada seis meses las modas alteran las valoraciones corrientes. Y no hay sólo modas de la indumentaria.

¿No existen, entonces, valores absolutos, universales, obligatorios y constantes? Al parecer existen, pero son creaciones del idealismo ingenuo. Existen en tanto las pensamos e imaginamos. En la realidad tempo-espacial, sólo existen valores históricos en su perpetua trasmutación y con su validez relativa. Los conceptos abstractos, siempre dobles, que utilizamos para ordenar el mundo de los valores, oponen al hecho real un hecho irreal. Fingen en lontananza el espejismo de un fin perseguido pero no alcanzado; suponen realizado nuestro deseo. Tomemos un caso concreto que calificamos de injusto. Inmediatamente trataremos de remediarlo. Si generalizados el caso iniciamos el proceso de la abstracción mental hasta sus últimos límites y disponemos del dualismo injusticia y justicia. Pero el primer término es abstraído de la realidad, el segundo sólo es su negación. El estado justo sería aquél en el cual ya no ocurren injusticias. ¿Quién no lo anhela? Pero sobre lo que es justo o injusto vivimos en constante desacuerdo. Sólo la voluntad decide, sólo el poder histórico impone la fórmula jurídica de un derecho eventual. Y eso por poco tiempo.

En conceptos simbólicos la humanidad expresa sus más altos valores; no los hemos de denigrar con un mote despectivo. No es lícito negar su satisfacción a las exigencias del sentimiento y de la fe, ni privar a la retórica de sus frases predilectas. No son patrañas, pero son mitos. La supresión efectiva de una sola injusticia concreta vale más que las divagaciones sobre el estado perfecto. Sin duda, también en la evolución histórica, el mito es un factor emotivo que concurre a orientarla, cuando no se emplea como un pretexto para substraerse a la modesta tarea del día.

En la tabla de valores que sigue, se distinguen nueve pares de valoraciones básicas, a las cuales corresponde, en cada caso, una realización histórica y un concepto ideal. Se la ha de considerar sólo como un ensayo, porque el número de las valoraciones fundamentales se puede aumentar o restringir.

Entre los valores se ha supuesto una jerarquía en virtud de la cual se han de subordinar a otros, quizá todos a la primacía de un valor supremo. De los nueve conceptos básicos afirmativos no hay uno solo al cual no se le haya atribuido el primado de las valoraciones. Los valores económicos, históricos,

vitales, religiosos, lógicos, éticos y estéticos, han sido y son todos ellos, el eje de determinados sistemas filosóficos. Utilitarismos, hedonismo, empirismo, racionalismo, misticismo, estoicismo, estetismo, son posiciones filosóficas fundadas en la hegemonía de un valor. Jamás ha existido en la historia de la filosofía una valoración uniforme; en cambio abundan las unilaterales. En realidad no hay una jerarquía objetiva, aunque nos queda el derecho de decretarla por nuestra cuenta.

| | *Valoraciones* | *Conceptos básicos* | *Realización histórica* | *Finalidad ideal* |
|---|---|---|---|---|
| Biológicas | I - Económicas | Util - nocivo | Técnica | Bienestar |
| | II - Instintivas | Agradable - desagradable | Placer | Dicha |
| | III - Eróticas | Amable - odioso | Familia | Amor |
| Sociales | IV - Vitales | Selecto - vulgar | Disciplina | Poder |
| | V - Sociales | Lícito - vedado | Derecho | Justicia |
| Culturales | VI - Religiosas | Santo - profano | Culto | Santidad |
| | VII - Eticas | Bueno - malo | Moral | Bien |
| | VIII - Lógicas | Cierto - falso | Saber | Verdad |
| | XI - Estéticas | Bello - feo | Arte | Belleza |

Del punto de vista histórico, los valores biológicos han debido ser para el hombre primitivo los más apremiantes, por mucho tiempo los únicos. Esto es obvio. Poco a poco se han agregado, se han sobrepuesto, digamos, valores de otra índole. Nada nos impide atribuirles mayor categoría si así nos place. Cuando el hombre se haya librado de la servidumbre económica, probablemente la supremacía de valores más altos se impondrá. Pero mientras cada día que amanece, las gentes, exactamente como el antecesor más remoto, se hallen en presencia del problema, no de la existencia, sino de la subsistencia, el valor económico conservará sus fueros. La angustia de la vida es un hecho real, pero plantea ante todo problemas empíricos y no metafísicos. Obliga a la acción.

Acción es la voluntad actualizada en la medida de nuestro poder. El complejo proceso de la actividad psíquica remata en una finalidad material. El brazo ejecuta la volición. Por la acción el hombre rompe su aislamiento, interviene en su mundo, conquista su bien, repele la agresión y traza los límites de su dominio. La acción es la comunión del sujeto y del objeto, la conjunción de lo ideal y de lo real. En la acción se restablece la unidad psicofísica.

El examen teórico de nuestro conocimiento de la realidad nos deja perplejos; por ninguna vía tocamos la certidumbre. Los hechos empíricos, los con-

ceptos puros, los mitos poéticos, se esfuman ante el análisis. La razón última de las cosas es inasible. La fe es una convicción subjetiva; la lógica termina en antinomias; las valoraciones son contradictorias. Ni el secreto del cosmos, ni el secreto del alma se nos entrega. En lugar de soluciones se nos ofrecen problemas; la duda es nuestro patrimonio intelectual.

La acción corta este nudo gordiano. Lo corta tras reflexiones meditadas o por impulsos violentos, pero lo corta porque es cuestión de vida o muerte. He aquí que los problemas se desvanecen. La acción no se desenvuelve ante un mundo ficticio; encara lo presente y lo concreto. El contorno tempo-espacial es real, pues opone su resistencia y cede ante el esfuerzo. No nos debatimos en ningún limbo, porque la acción es eficaz. La existencia es real porque la conquistamos día a día. El conflicto con el vecino es real porque nos amaga y constriñe. Lo ignoto es real porque a cada paso nos coarta. Pero también es real el puño que abate el obstáculo.

La acción se justifica por el éxito, se condena por el descalabro, se juzga por su finalidad. Queda sujeta a nuestra valoración. Acciones heroicas se han llevado a cabo en nombre de una superstición; acciones rastreras en nombre de altos ideales. La vida no depende de un teorema o de un credo; la vida es acción. Pero la acción depende de la voluntad; el hombre es responsable de sus actos; acierte o yerre, triunfe o sucumba. Si acepta la vida, acepta el riesgo con resolución heroica o con encogimiento cobarde. con prudencia ponderada o con impulso torpe. Su voluntad soberana decide. El acto consumado es irreversible; ningún dios puede borrarlo; y es para siempre; por toda la eternidad, se entreteje al devenir universal. Las consecuencias inexorables es preciso aceptarlas y soportarlas.

La acción es ineludible. El don de la existencia no lo hemos solicitado. Por obra del acaso, nacemos en determinado lugar y tiempo; la cuna humilde o mullida que nos toca en suerte no la hemos elegido, ni el atuendo físico o psíquico. Y bien, comoquiera que sea, nos hallamos en presencia de nuestro mundo. Los culpables del avenimiento, redimen el pecado con su amparo en el primer tramo de la jornada. Luego quedamos abandonados a nuestras propias fuerzas. Apenas hemos sentido la dicha de vivir, también experimentamos el dolor de la vida. Quien lo advierte puede renunciar al ambiguo destino, resignarse o afrontarlo con viril entereza. Para todas estas actitudes existe la teoría adecuada, pero el problema sólo se resuelve, en el caso negativo como en el afirmativo, por la acción. Dejar de hacer, resulta tan heroico como hacer. ¿Cómo salir del dilema? El animal y así el resabio animal en nosotros, eligen la vida a todo trance. Quizá el hombre descubra en su conciencia o en la obra de sus antepasados, valores más altos que el mero valor biológico. Quizá la vida para realizar propósitos más elevados. Los valores que escoge un hombre son la expresión de su personalidad, de su propio valor. Y luego la misma vida, tal vez, adquiera un contenido digno, se justifique y cobre mayor aprecio.

En general —la historia y la experiencia propia lo comprueban— el instinto de la conservación obliga a afirmar la vida a pesar del dolor, a pesar de la condena que nos merece en horas amargas. La negación pesimista tampoco nos ahorra la acción. No nos queda otra alternativa que elegir nuestro puesto en la contienda. De las teorías podemos prescindir, la acción se impone siempre. «Al principio fue la acción.» No al principio de las cosas, sino al principio de la redención humana. Por la acción la especie ha forjado su cultura,

técnica, humana y espiritual; por la cultura persigue su emancipación de toda servidumbre. La cultura es la obra de la voluntad; la voluntad quiere la libertad. Que sea LIBERTAD CREADORA.

## [LA VALORACION]

La valoración es un proceso complejo del cual, en proporciones variables, participa el conjunto de las actividades psíquicas hasta sintetizar en una volición. El análisis psicológico puede señalar el concurso de los impulsos biológicos más elementales, de las apetencias más instintivas, de la sensibilidad más refinada, de la reflexión más prudente, de las reminiscencias más remotas, de la fe más obstinada, de la visión más idealista o mística; al fin todo ello se resume en el acto de valorar, en el movimiento de la voluntad que aprueba o repudia. Influyen, en la génesis de la valoración, el momento histórico que nos toca vivir, el ambiente colectivo —gremial, étnico, cultural— que nos envuelve, los rasgos de nuestro carácter más o menos gregario; al fin, en la valoración interviene un factor personal, escurridizo, inaccesible a toda coerción lógica. Penetre el análisis psicológico, armado de la intuición de un Dostoyevski, hasta las honduras más recónditas del alma humana, siempre quedará un remanente, una equis sin despejar. Y no digamos nada de los psicólogos de profesión, condenados a rastrear el plano superficial.

Si a una valoración ajena la juzgamos ingenua o torpe, sensata o genial, esto es, a su vez, una valoración. Aun las valoraciones repugnantes a nuestro sentir íntimo, a nuestro juicio paradójicas, cínicas o extravagantes, se gestan en una conciencia dueña de promulgarlas si de ellas se responsabiliza. No nos obligan por eso, ni siquiera obligan nuestro respeto, pues con criterio propio las aceptamos o las rechazamos. Las valoraciones más consentidas, revestidas de autoridad dogmática, puede negarlas una conciencia universal. Cuántas valoraciones, en su origen despreciadas y vilipendiadas, luego lograron conquistar el asentimiento colectivo. Muchas otras se han extinguido sin hallar eco alguno, por ser una ocurrencia aislada. Tengamos presente que no sólo discrepan hasta el infinito las valoraciones de nuestros contemporáneos; también en las generaciones sucesivas se manifiesta una incesante trasmutación de los valores. ¡Qué extraño, si hasta en el transcurso de nuestra propia y breve existencia varían nuestras apreciaciones!

No nos induzca en error la existencia aparente de valoraciones que simulan ser de una evidencia indiscutible y que cuentan con nuestro propio asentimiento. Apenas se les estruja se desvanecen. No hemos de elegir un ejemplo baladí. Tomemos el quinto mandamiento del decálogo, pero enunciémosle con sus reservas tácitas; no matarás, si no eres guerrero, juez o sacerdote; no matarás, sino a las gentes de la otra tribu; no matarás, sino a cuantos profesan distinto credo; no matarás, sino en defensa de tu vida, de tu honra o de tu propiedad; no matarás de una manera ostensible, aunque esquilmes la vida del prójimo; no matarás, mientras no tengas un motivo para hacerlo. El autor de este mandamiento jamás se preocupó de hacerlo cumplir; debió de ser un gran verbalista. La historia es la historia de las matanzas humanas. Los pensadores las han justificado; los poetas las han glorificado.

• *Axiología*, en *Obras*, vol. I, Universidad de La Plata, 1938, pp. 129-144.

No hay necesidad de abundar en ejemplos: todos nos conducirán al mismo resultado. Las valoraciones normativas, aunque afecten aire de universales, pueden ser desmentidas —y lo son efectivamente— por la realidad histórica. La valoración eficaz reside en nuestro fuero interno, y más allá de la voluntad consciente no hay juez alguno. Insistimos: No es posible señalar una valoración universal, permanentemente o invariable, acatada en todos los tiempos por todos los seres humanos. La conciencia se reserva siempre el derecho de acoger o rehuir la presunta obligación. Me complace cuando otro coincide en mi valoración; no estoy dispuesto a someter la mía al juicio de una autoridad extraña, así sea la mayoría más abrumadora o el magistrado más alto. La valoración representa, en última instancia, la decisión de la personalidad autónoma. Aquí tendríamos, pues, la raíz común del cúmulo infinito de las valoraciones concretas y también la razón de su divergencia.

Bien —se nos dirá—, estas conclusiones reflejan la realidad histórica y empírica y en este sentido son inatacables; asimismo las valoraciones no son arbitrarias; la voluntad no las adopta por capricho, ni puede desconocer la existencia de valores sustraídos a toda veleidad humana. Existen valores independientes de la valoración. En otros términos: no creamos el valor, nos limitamos a descubrirlo, y su concepto es independiente del proceso psicológico o histórico. Examinaremos este nuevo problema.

Hemos llamado valor al objeto de una valoración afirmativa. Puede tratarse de objetos reales o ideales. A los primeros nadie ha de atribuir un valor intrínseco. Ni las cosas naturales ni las elaboradas poseen un valor si nadie las aprecia, si no afectan un interés humano. Para la ciencia no hay valores, hay simplemente hechos igualmente interesantes o igualmente indiferentes. Cuando atribuimos valor a una cosa es a título precario; no es el mismo para mí que para el otro, no es el mismo hoy como ayer. Sobre el rastro de la caravana, el árabe extraviado en el desierto divisó un saco que creyó ser de dátiles. Lo alzó y con desdén lo arrojó. No son más que perlas, dijo. El valor circunstancial de los objetos reales depende de nuestra estimación. Descartemos, pues, los objetos reales; el caso es demasiado sencillo.

Hemos registrado las creaciones históricas que corresponden a los distintos órdenes de valoraciones. El valor de estas creaciones depende de nuestra valoración. Somos dueños de negarlo. El dogma religioso, la obra de arte, la fórmula jurídica, el precepto moral, el consejo práctico, la verdad filosófica, ¿qué otro valor han de tener que el que les presta nuestro asentimiento? ¿No ha existido siempre frente a la valoración dominante, armada acaso del poder material, la protesta del mártir o del genio renovador? Cuando un valor secular pierde su imperio, primero en una conciencia, luego en muchas, acaba por desaparecer o ser reemplazado. Dentro del fuero de su conciencia puede cada uno, individualmente, realizar este acto, y lo hará si el valor vigente le es motivo de una coerción. Los valores históricos, como los materiales, quedan sujetos a nuestra valoración personal.

El debate se circunscribe, pues, a los conceptos máximos, a los grandes valores ideales. El positivismo procuró convertirlos en postulados científicos derivados del mecanismo cósmico. La reacción metafísica actual los califica de absolutos. En uno y otro caso quedarían sustraídos al arbitrio de la voluntad, por ser valores constantes e inmutables. Serían y persistirían, aunque ninguna mente humana los concibiera o los estimara. Se imponen por autoridad propia; no pueden ser negados: ¿quién ha de negar la justicia, la belleza, la verdad?

Lo sensible es que semejantes valores no existen. En la realidad tempo-espacial no se encuentran. ¿En qué región ultrarreal o en qué limbo irreal se ubican? Son la denominación abstracta de aspiraciones finales aún no actualizadas, y en la hipótesis de su realización nos pondrían en contacto con lo trascendente. Son ideas puras, devienen pero no son. Vocablo en nuestros labios, concepto ideal en nuestra conciencia, sólo se vuelven efectivas y eficaces cuando por la acción se objetivan en una forma concreta, deficiente y relativa, destinada a ser un episodio histórico en la evolución de la cultura humana. Como que estas creaciones de la voluntad simbolizan sus últimos fines. En el proceso mecánico de la naturaleza interpretado por la ciencia no podemos concebir fines; sólo la voluntad los promulga. La concepción causal y la teleológica no se concilian; son una antinomia última, y el análisis racional, en lugar de salvarla, la ahonda. Sea dicho esto para los naturalistas.

En cuanto a aquellas teorías axiológicas que operan con valores objetivos, irreales y atemporales, representan una metafísica vergonzante apenas disimulada por su disfraz logístico. Muy lejos estamos de negar la necesidad metafísica. Para librarse de la suprema de sus angustias, el hombre ensaya sin cesar nuevas vías. Desgraciadamente no es la función pragmática de la razón la llamada a satisfacerle. Negamos la posibilidad de una metafísica lógica y racional y exigimos de los filósofos un deslinde pulcro entre la realidad empírica y la poesía metafísica. Acaso el «gran demoledor» realizó su obra para que los neorracionalistas escondan entre las ruinas sus pobres tugurios. Toda metafísica racional es un pecado lógico. Para expresar lo eterno, es decir, lo inefable, no tenemos palabras, apenas metáforas. La *coincidentia oppositorum* de las antinomias irreductibles, no la hallará la técnica escolástica. Sólo pueden darla las grandes creaciones del arte y la visión mística, la emoción estética y la religiosa.

Los autores empeñados en descubrir valores absolutos, valederos *a priori*, forjan previamente una gnoseología *ad hoc*. No discutirán la secuela psicológica e histórica de las valoraciones; sostendrán, empero, que este proceso obedece a los valores y no los crea. Lo que supone que nuestro conocimiento axiológico supera la realidad empírica y alcanza la noción de valores atemporales. Al efecto se apoyan en una teoría según la cual el objeto tempo-espacial es sólo un caso específico dentro de la multiplicidad de órdenes objetivos. Tan objeto puede ser lo real como lo irreal. Y he aquí otra vez abierta la vía regia para ascender a la verdad metafísica.

En primer lugar se afirma la autonomía de los valores lógicos, luego la de los valores éticos. Son objetivos y no subjetivos. Nacen de una gestación psicológica, pero, seccionado el cordón umbilical, asumen su propio destino. Conocemos los frutos de este parto; son, con otras palabras, «las formas sustaciales» de la Escolástica, los viejos «entes de razón» a quienes un criticismo demasiado cauto para atreverse a una hipóstasis, despoja precisamente de su entidad y reduce a vagos esperpentos en un reino donde no son, ni existen, ni actúan. Si esta paradoja no nos seduce, debemos atribuirlo, según Rickert, a nuestros deficientes hábitos mentales.

Se trata de un juego de palabras, en el cual hombres de talento malgastan una erudición magistral en disquisiciones bizantinas, mezcla pasmosa de sutilezas lógicas y de intuiciones esenciales (*Wesenschau*). Pretenden haber captado al objeto irreal; lo positivo es que han perdido el contacto con la realidad.

… … … … … … … … … … … … … … … … … … … … … … … … … …

Pero ya ha de haber estallado la interrupción de algún alma azorada: «¡Entonces nos quedamos sin valores fijos y obligatorios!» Y bien, nunca los ha habido; no existen. ¿No es un hecho evidente la trasmutación histórica de los valores, no es un hecho la discrepancia de los contemporáneos? Cada latitud geográfica, cada grupo étnico, cada secta religiosa, cada aparcería política, cada interés gremial, postulan valores distintos. Y en el seno de toda agrupación, por homogénea que se la suponga, se hallan individuos refractarios a la valoración corriente. Siempre hay una disidencia en trámite, llamada a triunfar o a fracasar. ¿No es jocosa la suficiencia del burgués que pretende convertir en valores perpetuos su granjería usuaria o la intemperancia del sectario que pregona como dogmas las sugestiones de su fanatismo?

De los filósofos no volvamos a hablar; nos han dado el espectáculo más desconcertante. La filosofía aspira a la universalidad por su naturaleza misma. De acuerdo con la teoría, la verdad filosófica debiera ser una; no se la puede concebir circunscripta por límites geográficos, ni determinada por el momento histórico o acaso por el interés de una capa social. De hecho, sin embargo, así ocurre. Como en tantos casos, la paradoja es lo real. Sabemos de una filosofía occidental y de otra oriental, de una filosofía griega y de otra moderna. Una posición empírica se opone o sucede a otra racionalista, el escepticismo al dogmatismo, el realismo al idealismo. Todos los sistemas son lógicos, pero su abigarrada multiplicidad patentiza la ineficacia de la argumentación lógica. Es que cada filosofía distinta es la expresión de una valoración distinta. Luego ha de correr la suerte fluctuante de las valoraciones. Toda filosofía sistematiza en un alegato la voluntad que la inspira. Alguna vez también, en épocas de decadencia, la ausencia de una voluntad, la ausencia de una convicción viva, fueron sustituidas por las pobres y vacías lucubraciones de la cátedra.

No se exagere, sin embargo, el temor a la valoración subjetiva. Siempre ha existido, y por eso la humanidad ha caído en la anarquía. Con su sagacidad habitual, Aristóteles nos previno que el hombre es un animal rebañiego. El individuo aislado es un hecho insólito; miembro de un conjunto, sus impulsos personales se hallan contenidos y atenuados por imperio del instinto gregario. Sin sentirse cohibido, recitará la fórmula litúrgica que le inculcaron, acatará la norma jurídica vigente, repetirá los lugares comunes consagrados y vestirá de acuerdo con la moda reinante. Nadie se subleva contra una opresión que no siente. Las almas satisfechas no han de alterar los valores colectivos.

La valoración rebelde, si aparece, correrá su riesgo. Sólo en una conciencia oprimida nada la protesta; se generalizará cuando muchos experimenten la misma coacción. Pero una valoración subjetiva se extinguirá sin consecuencias si tras breve o larga lucha no adquiere dignidad histórica. La expresión de la voluntad general, para ser eficaz, ha de elevarse a expresión de la voluntad de un grupo más o menos amplio.

¿Cómo realizar, empero, la selección de las valoraciones, cuáles son las que debieran prevalecer? La selección la verifica el proceso histórico; prevalecen las que triunfan. No siempre triunfan las más justas, es decir, las nuestras. Para propiciarlas acudimos al raciocinio, a la persuasión, a la coincidencia de los intereses o a la autoridad si la poseemos. Por otra parte, no lo olvidemos, las valoraciones representan nuestra reacción frente a una realidad física o histórica que nos es dada, ambiente común dentro del cual actúa el individuo y la colectividad...

## ANTONIO CASO *

# LAS TEORIAS AXIOLOGICAS. EL SUBJETIVISMO, EL ONTOLOGISMO Y EL OBJETIVISMO SOCIAL **

## LAS CIENCIAS FILOSOFICAS FUNDAMENTALES

A dos preguntas ha de contestar siempre la filosofía: ¿Qué es? ¿Qué vale lo que es? O, más sencillamente aún: ¿Qué es? ¿Qué vale? La ontología es la teoría del ser. La axiología es la teoría del valor. Los valores pueden originar una teoría subjetivista; una teoría objetivista social, o una teoría objetivista ontológica. En el subjetivismo determina el valor el sujeto, por sus cualidades. Llamaremos a la teoría axiológica subjetivista, cuando decida, en efecto, del valor por el sujeto. El objetivismo de los valores puede ser: o bien un objetivismo social, o un objetivismo ontológico. Verdaderamente hablando, la teoría objetivista ontológica desconoce la división de la filosofía en ontología y axiología, supuesto que hace de los valores entidades, al menos seres valentes, o formas de la realidad valentes, o realidades que valen y no son. El mismo lenguaje humano no está hecho para expresar esta peregrina concepción, supuesto que tenemos que decir: seres reales cuyo ser es el valer y no el ser.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## LA VIEJA SENTENCIA ESCOLASTICA

Occam, combatiendo el pensamiento realista (en el sentido medieval del vocablo) enseñó que «no hay que multiplicar los entes sin necesidad». Muy de recordar es el célebre aforismo del filósofo, ahora que asistimos a la renovación de un escolasticismo filosófico. Pero cuando se trata de los valores, la

* Ver nota biográfica en p. 69.

** *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, México, Botas, 1933, pp. 73-84.

dificultad sube de punto y se aquilata, porque, ahora, vamos a tener que admitir, conforme a estos ontologistas nuevos, realidades que no son. El simple enunciado de esta contradicción estupenda, hace sonreír imperceptiblemente. Y no porque no la podamos entender, como a medias la entiende o percibe Aloys Müller que la patrocina, sino porque ningún distingo puede hacer brotar de la nada realidades que no son y sí valen. Este modo de pensar es completamente primitivo. Una de las características de la mentalidad primitiva es volver cosas las cualidades y los atributos. Los pueblos naturales creen que si un jefe es valiente su valor es un algo que está o posa en el jefe, así como los partidarios del ontologismo piensan que la belleza posa o anida o se refleja en un bello cuadro. El cuadro, dicen, exhibe el valor estético; pero una cosa es el cuadro bello, y otra lo bello del cuadro o en el cuadro. Se ha realizado el valor como un algo que no es, pero que se agrega, como forma valente de lo real, o como valente real. Ni más ni menos que el primitivo piensa que el valor (en el sentido de virtud guerrera) se deposita o posa o refleja, en el jefe, pero se puede desprender de él, por prácticas mágicas. La vieja sentencia escolástica viene a pelo para estos sutiles metafísicos que desdeñan a priori a quien no confiesa su pensamiento, por más que ellos mismos aseguran que no pueden ofrecer ninguna prueba de su concepción, como no se puede ofrecer ninguna prueba de la existencia de la luz a un ciego de nacimiento. El que no intuye así los valores, como diría Müller, «no nació para ser un filósofo», según las palabras de Hegel. Nosotros agregaríamos: «no nació, ciertamente, para ser un filósofo»... ontologista.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## EL SUBJETIVISMO

Al referirse a los valores, el subjetivismo sostiene: las cosas son en sí y valen en la conciencia, o para la conciencia. Por ejemplo: una rosa es en sí algo que perfuma; y el perfume vale para la conciencia que lo gusta o percibe. Una rosa no es en sí valiosa; vale para el que gusta de su perfume. Si se suprime el sujeto (de donde se ha derivado el nombre subjetivismo), el valor se aniquila. Lo valioso se da en una conciencia y se suprime con ella. La rosa es bella, sí; pero sólo para mí que la veo. En sí no es bella ni fea: es; simplemente, es. ¿Cómo podría una rosa valer en sí? ¿Cómo, independientemente del gustador de su perfume, sería valioso el perfume? ¿Cómo independientemente de un contemplar de la forma y el colorido de la rosa, podría la rosa ser bella? Belleza dice relación y subjetividad. O sea: los valores son relaciones entre objetos y sujetos. El mundo en sí no es bello, ni santo, ni bueno, ni verdadero; es real, es. Para el subjetivismo, ontológicamente no hay verdad, ni belleza, ni santidad, ni bondad, sino realidad. Sólo en el relativismo del conocer, del intuir, del saber, del obrar, hay belleza, bondad, verdad y santidad. En suma: las cosas son en sí y valen en mí.

## DIFERENCIA CON EL ONTOLOGISMO

Cualquiera concederá que el subjetivismo tiene una ventaja notoria con relación al ontologismo, y es, que distingue donde la conciencia distingue, que no confunde el orden ontológico con el axiológico, al declarar: una es la realidad y otro el valor; en tanto que el ontologismo dice: una forma de la

realidad es la realidad sin el valor, y otra forma de la realidad es el valor sin realidad. De donde nace esta curiosa contradicción en los términos: el valor es una forma de la realidad sin realidad, con sólo la realidad de valer.

## OBJECION CONTRA EL SUBJETIVISMO

Pero el subjetivismo nos deja en presencia de dos ignorancias temerosas: la realidad no se puede saber qué sea. De ella se dirá que es, pero no se podrá decir cómo es en sí, como realidad, independientemente del sujeto pensante. Ahora el valor se da en mí, a propósito de una cosa en sí, que no sé sino que es. ¿Cómo entender la explicación subjetiva del valor? De ningún modo posible. Algo debe haber en la cosa que vale para mí, que la hace valer para mí. Yo no puedo ser el puro autor de los valores. El objeto reclama su parte, ontológicamente, en los valores que afirma el sujeto. Por tanto, parece que ni el subjetivismo ni el ontologismo son verdaderos; porque uno pone el valor en el objeto, como realidad valente, y convierte al sujeto en una pura receptividad ininteligible; suprime la autonomía de la psique humana, le impone el reconocimiento de entidades absolutas, ininteligibles. En tanto que el subjetivismo aparta toda significación del objeto en el problema del valor, y vuelve la realidad absolutamente incognoscible. Es muy fácil optar por los términos extremos en un problema difícil. Cada una de las dos opciones la representa uno de los sistemas rivales. Pero el sujeto humano no es una pura receptividad pasiva de valores, ni la realidad es algo incognoscible, sobre lo cual el hombre edifica un mundo absolutamente suyo. La tesis y la antítesis son falsas, a pesar de la fe que briosamente exhibe, con cómica arrogancia de convicto, el ontologista Aloys Müller.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## LA NATURALEZA Y LOS VALORES

En la Naturaleza los valores no se dan. Se dan en cambio en la Cultura. Pongamos por caso un tribunal que juzga de la vida de un reo. Desde el punto de vista de la ciencia natural, ahí sólo hay hombres reunidos que discuten y manifiestan tal o cual comportamiento natural. Mas, imposible sería hablar de justicia. Naturalmente, se puede considerar el ser y la causalidad eficiente; culturalmente, el deber ser y la causalidad final. Este mundo de los fines es el sector de la Cultura. En él los valores se reflejan.

Entre el subjetivismo y el ontologismo, está una teoría intermedia, que nos parece constituir la síntesis verdadera de la tesis ontologista y la antítesis subjetivista: el objetivismo social.

Veamos las razones del objetivismo social de los valores, tal como puede inspirarse en la obra de los pensadores franceses de la escuela sociológica, especialmente en Durkheim y Bouglé. La sociedad no es reductible a la pura psicología individual. Las instituciones no se explican por lo puramente subjetivo. Si algo, por ejemplo, fuera útil para un hombre solo, no sería útil universalmente, no sería lo útil; pero como todos los hombres tenemos las mismas necesidades, esta universalidad determina la objetividad del valor utilidad.

Un trozo de hierro me es útil, pero también te es útil. Aquí habremos de distinguir tres cosas: la utilidad, o sea el valor objeto de nuestra investigación; la relación que media entre nosotros y el trozo de hierro, y la relación que existe entre nosotros dos (yo y tú) relativamente al trozo de hierro. Este es idéntico para los dos, reviste las propias características que lo distinguen de otras cosas que no son hierro. Estas propiedades me satisfacen a mí y a ti también te satisfacen, porque tú y yo tenemos las mismas necesidades (por nuestra organización homogénea) y, por consiguiente, los propios deseos. Un deseo es una necesidad reflejada en la conciencia. Entonces, socialmente, estimamos el hierro. El hierro no es útil, o bien, el hierro es útil. Ser útil una cosa es, pues, ser socialmente útil. O lo que es igual: cuondo algo satisface o tiende a satisfacer un deseo colectivo, es valioso; y el valor tiendo por esencia propia, satisfacer un deseo colectivo. Es, por tanto, una pura relación social. Nótese cómo la posición del objetivismo social es intermedia entre el subjetivismo puro, que es falso, y el objetivismo ontológico, falso también.

## VERDAD, BELLEZA Y BONDAD

Apliquemos una reflexión semejante a la verdad, la bondad y la belleza. Si algo es verdadero para mí, es también verdadero para ti, o no es verdadero. Como el trozo de hierro es útil para ti y para mí. La relación que media entre nosotros es de identidad en la afirmación de la misma verdad; la conformidad del objeto con el sujeto, existe para ti y para mí; en otros términos: la verdad es nuestra conformidad universal con el objeto. La relación verdadera es esta relación sin objeciones. Tú no podrías objetar la relación que media entre el objeto de la verdad y yo mismo, que la afirmo como verdad; ni yo puedo objetar, sino reproducir tu relación. La verdad es, en suma, como la utilidad, una conformidad social sin objeciones, una identificación objetiva y social ante algo que se da como objeto de conocimiento. La relación que media entre tú y yo, a propósito de lo que declaramos idénticamente verdadero, es el valor que concedemos a un aserto dado. Lo verdadero es, por ende, el valor de la afirmación que todos admiten. La realidad no es la verdad. La realidad no es social; lo social le es inesencial, a no ser que se trate de la realidad social; en cambio, lo social es esencial para lo verdadero. Una escuela metafísica ha erigido el sentido común en criterio de certidumbre. El sentido común, dice Balmes, es el asenso a ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia. Esta proposición: puedo fiarme del testimonio de mi conciencia y de la evidencia, no pertenece a las verdades de conciencia ni evidencia; y, sin embargo, ¿quién duda de ella? «Si negamos el sentido común, no podemos afirmar la verdad.»

Una rosa es bella: esto significa que, entre la rosa y yo que afirmo su belleza, media una satisfacción, para mí, que es también una satisfacción homogénea para ti. La rosa, simplemente, es. Además, es bella, para mí. Y tú dices: «la rosa es y es bella para mí»; exactamente como digo yo. El valor estético estriba en esta uniformidad de intuición ante un mismo objeto bello para nosotros. Si una opinión estética se discute es que se duda del valor que preconiza, exactamente como se duda de una opinión que no se juzga verdadera. La objetividad del valor lógico, como la del valor estético, es social. El valor

estético es, pues, esa relación de identidad que media entre nosotros cuando la afirmamos.

También por lo que mira a lo bueno. Si dos hombres se mejoran con algo, esto es un bien para ellos; y si algo es mejor aún, para los dos, es mayor bien; de modo que el bien es lo mejor para mí y lo mejor para ti. Si algo es bien para mí y no es bien para ti, es que no es bien, no es bien absoluto. El bien absoluto es lo que no puede ser malo para nadie. El bien absoluto es lo que es bueno para todos. Suprimamos la sociedad, que proporciona la nota de universalidad, y desaparece, correlativamente, el bien como valor. No tendría objetividad, dependería de una idiosincrasia individual. Como lo que es bello exclusivamente para mí, no es bello, no tiene valor.

## CONCLUSION

Los valores no son entes; esto lo reconocen todos; aun los mismos ontologistas que se ven obligados a declarar que el valor no es un ser, sino una forma de la realidad que vale, valente. En este punto es donde se ve con claridad cómo multiplican las entidades sin necesidad; pero, decimos mal, no es que multipliquen las entidades sin necesidad, porque no se atreven a tanto; y por esto, de un modo vergonzante, introducen una realidad que no es y que vale. No multiplican entes, multiplican semientes o, por mejor decir, seudoentes, fantasmas de realidades y de nociones. Es porque no saben cuál sea la región de la realidad en donde situar los valores. Esta región de misterio es clara para nosotros. No es un limbo mágico, sino una realidad social. Los valores no son entes, sino valencias sociales, ideales colectivos necesarios, respuestas orgánicas de todos a una misma causa interior o exterior. La sociedad es el gran sector de la realidad en donde los valores se construyen y organizan. Y, como la sociedad tiene un fruto indeclinable y constante que se llama cultura, los valores son la integración social de la cultura; por esto se muestran como entidades existiendo aparte del sujeto. Pero su realidad es sólo social, no ontológica. No son ideas platónicas, son ideas sociales; pero no sólo ideas, sino convicciones y actos de la colectividad humana cultural. Buscar la esencia de un valor fuera de la sociedad es buscar la esencia de la cultura fuera de la historia; es, en suma, contradecirse...

## ALEJANDRO OCTAVIO DEUSTUA (1849-1945)

Deustua pertenece al grupo de pensadores que Francisco Romero ha llamado «fundadores» de la filosofía latinoamericana. Con ellos comparte su rebelión contra el positivismo dogmático en que se formó en favor de una perspectiva espiritualista, así como su larga carrera de educador y forjador de una generación de jóvenes dedicados al serio estudio de la filosofía. Su mérito radica más en esta infatigable labor docente que se extiende por más de cincuenta años que en la originalidad o profundidad de su pensamiento, inspirado en su mayor parte en el idealismo de Krause y el vitalismo de Bergson.

Nace en Huancayo, Perú, en 1849. A los veinte años se gradúa de Bachiller en Filosofía y es nombrado catedrático auxiliar de Historia en la Universidad Mayor de San Marcos. Tres años más tarde se recibe de Doctor en Filosofía (1872) y al año siguiente de Licenciado y Doctor en Jurisprudencia. En 1882 es nombrado catedrático adjunto de Literatura y Estética y en 1884 catedrático principal de Filosofía en la misma Universidad. Además de su labor docente desempeña altos cargos políticos y universitarios: Director de Justicia, Cultura, Instrucción y Beneficencia, 1895; Senador por Lima, 1901; Decano de Filosofía y Letras, 1915; y Rector de la Universidad, 1928-30, entre otros. En tres ocasiones visita Europa (1898, 1909 y 1924) en busca de métodos pedagógicos modernos aplicables al sistema educativo peruano. Respetado y apreciado por su país, muere en Lima, el 6 de agosto de 1945.

Dado su interés en la formación de la juventud peruana, Deustua dedica gran parte de sus escritos a temas pedagógicos. Sin embargo, es en moral y estética que su pensamiento alcanza mayor trascendencia. Particularmente en el volumen consagrado al estudio de la última *(Estética general*, 1923), deja entrever algo del vigor de sus propias ideas en contraste con las numerosas teorías de autores eu-

ropeos que expone. En menor grado, también se encuentran algunas muestras de su filosofía personal en los últimos capítulos de *Los sistemas de moral* (1938-40) y en una de sus obras más tempranas: *Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano* (1917-19). En la última presenta la tesis que más tarde iba a desarrollar a plenitud en el contexto axiológico de la *Estética*: Tanto el orden como la libertad son ideas básicas en el desarrollo social, y aunque la primera ha dominado a la segunda en la historia del pensamiento humano, la segunda tiene prioridad sobre ella, ya que constituye la expresión positiva del espíritu. La libertad es imprescindible a todo cambio de orden.

En el capítulo de la *Estética* que reproducimos en parte, Deustua presenta su doctrina del valor estético como fuente de todo valor. Este «valor de los valores», como él lo llama, es producto de la actividad libre, cuya función esencial consiste en la creación del ideal y su contemplación sin fines prácticos. En contraste con el carácter esencialmente instrumental del resto de los valores, el valor estético constituye su propio fin, engendrando una actividad totalmente desinteresada, la creación de la belleza: «... la actividad libre no renuncia jamás a su función esencial y suprema, a la creación del ideal y a su contemplación sin fin práctico alguno, a su función estética pura, a la producción del arte bello, en el que el espíritu aspira a realizar esa ambición creadora capaz de producir lo que la coacción del medio hace imposible. Esta función constituye, por tanto, la fuente en la que beben sus aspiraciones los demás valores».

*J. G.*

## LA EXPERIENCIA ESTETICA *

Admitido que toda creación tenga un valor estético, no por eso queda resuelta la cuestión relativa a la naturaleza de lo bello; porque la imaginación creadora se traduce en formas diversas, que se diferencian de las que se califican como bellas o feas, constituyendo órdenes de fenómenos, separados por caracteres subjetivos y objetivos propios, y que aspiran a ser considerados como otros tantos valores humanos. Todas las ciencias normativas, en efecto, tienen una finalidad independiente, que puede pretender convertirse en un valor creado por la intuición imaginativa. La lógica, la economía, la moral, el derecho y la religión, se proponen realizar, como valores o ideales, la verdad, la utilidad, el bien, la justicia y la santidad; y en todas estas disciplinas la imaginación puede inventar, realizando una función estética que, sin embargo,

* *Estética general*, Lima, Eduardo Rávago, 1923, pp. 424-40.

difiere de la creación de lo bello, que entra en el dominio exclusivo de la emoción, llamada estética en sentido estricto. El fenómeno de lo bello, en toda su amplitud, comprendiendo lo bello y lo feo, en la naturaleza como en el arte, tiene por base la actividad libre dentro y fuera de la conciencia. Pero esta misma forma de actividad se presenta también en las creaciones lógicas, económicas, morales, jurídicas y religiosas, que como las artísticas, afectan un doble aspecto síquico y social y tienden a construir normas del pensamiento y de la voluntad, criterios para distinguir y juzgar, y móviles para producir acciones conscientes.

Discútese sobre si la verdad y la utilidad son valores fines, verdaderos valores como los demás indicados, o si son simples medios de realizar los fines humanos considerados como supremos. Mirada la cuestión desde el punto de vista de la finalidad, solamente, podría admitirse su exclusión. Considerada con relación al sentimiento de libertad, placentero o doloroso, que entra necesariamente en la constitución del valor, podría admitirse también.

El proceso lógico, como el económico, pueden realizarse sin intervención del sentimiento y de la libertad, con el riguroso determinismo de la ciencia. La demostración de la verdad y el cálculo del interés pueden concebirse como puras funciones del pensamiento, como medios auxiliares de valores fines, mas no como de la misma naturaleza que éstos. Pero tal pureza es una abstracción únicamente y prescinde de las intuiciones que la imaginación ofrece en el descubrimiento de nuevas verdades, que tienen, en ese caso, el carácter de verdaderos valores, aun cuando no tengan todas las notas que ofrecen sus afines. Son valores medios y por eso difieren radicalmente de los demás, y en especial del valor estético, que podría calificarse como el *valor de los valores*.

La diferencia profunda que la filosofía contemporánea establece entre Ciencia y Arte, no como resultado de la establecida desde Aristóteles entre lo teórico y lo práctico, entre el pensamiento y la acción, sino entre las dos actividades, la ordenadora y la libre, marca la diferencia que existe entre la verdad, como valor medio, y lo bello como valor fin. La actividad lógica ordenadora, que elimina la libertad para constituir la ciencia, entra como auxiliar de la actividad libre que informa la obra bella o que es producida por su contemplación estética. Lo bello no se demuestra como la verdad; se le intuye, se le siente, se comprende así su naturaleza, porque la inspiración que lo engendra o brota de él, escapa al procedimiento exclusivamente lógico de la deducción. Jamás podrá explicarse por ésta, la génesis de la obra artística, que es concreta, ni el estado estético de la admiración penetrado de libertad y de sentimiento.

La inteligencia puede colaborar en la realización de ambos fenómenos; puede preparar los elementos de la inspiración y secundar los esfuerzos empleados por ésta al objetivarse; pero de ninguna manera sustituir a la función imaginativa y libre de la creación bella. Suponer lo contrario es admitir en la actividad estética, la intervención de normas que entrañen imperativos opuestos a la libertad; es desconocer la naturaleza de la imaginación; es suponer arbitrariamente la existencia de tipos innatos de belleza, que funcionen como los axiomas en la lógica, o atribuir a la acción del medio físico o social una imposición que la sicología desmiente con la infinita variedad de las obras artísticas y con la variabilidad infinita también de la emoción estética. El gran error del intelectualismo ha sido el asignar al pensamiento una fun-

ción contemplativa como la estética, una función primordial y teórica, situándose al arte en el dominio de la actividad práctica, subordinada a la anterior. Invertidas esas funciones por el voluntarismo contemporáneo, el pensamiento ha quedado reducido al papel que le corresponde en la síntesis síquica, de instrumento auxiliar de la libertad en la adecuación de ésta al medio en el que debe ejercerse. Tales son las relaciones existentes entre lo verdadero y lo bello, entre el fenómeno lógico y el fenómeno estético, entre la ciencia pura y el arte puro.

Análoga es la que existe entre el fenómeno económico y el estético, entre lo útil y lo bello. Así se ha reconocido por cuantos han rechazado la teoría hedonista o eudemonista de lo bello, que hace depender el valor estético de la felicidad humana fundada en el placer. El fenómeno estético es esencialmente desinteresado; no persigue un fin fuera de sí, ni económico, ni moral, ni religioso; tiene su fin en sí; lo cual constituye su característica esencial. En eso consiste su desinterés, porque en esa emancipación de fines estriba su libertad. De allí que sea, como dice Kant, «una finalidad sin fin». El fenómeno económico está sometido al imperativo del deseo, que destruye toda su autonomía; lo útil depende, exclusivamente, del deseo. Y aun cuando éste puede presentarse en el desarrollo de la emoción estética, no constituye un factor necesario, porque ésta puede y aun debe subsistir extraña al deseo de apropiación, ya sea de la obra contemplada, ya de los beneficios que su autor aspire a conseguir y aun de los fines de artística utilidad que la obra realice. Eliminado ese factor, lo bello no desaparece, aunque la emoción estética pierda o gane en intensidad. La llamada conveniencia estética es un elemento asociado, pero no esencial. La libertad con que el artista produce su obra puede limitarse por la necesidad de esa conveniencia o adecuación; puede el sentimiento estético integrarse con ese elemento; pero su subsistencia no depende de él. En cambio, suprimida la libertad, lo bello desaparece, pero el fenómeno económico persiste.

Si el fenómeno estético se diferencia radicalmente del lógico y del económico, no sucede lo mismo con el moral, con el que tiene mucha analogía. En el fenómeno moral, en efecto, la libertad es un factor esencial como en el estético; el ideal moral puede ser considerado como una creación estética y, en este sentido, podrán calificarse, como estéticas, las acciones que realizan ese ideal. Una acción de gran valor moral se convierte en bella; y de tal modo se compenetran la belleza y el bien, que no es posible separar ambos aspectos sin modificar profundamente la naturaleza de esa acción. No obstante esa analogía, la diferencia entre ambos fenómenos se encuentra en el papel que desempeña la libertad en uno y otro. El fenómeno moral envuelve la coacción del deber, impuesta por una norma, que la conciencia moral encuentra superior a su voluntad. Ese imperativo de la ley subsiste, cualquiera que sea el carácter que se le atribuya y la influencia que ejercite sobre la libertad. Categórico, hipotético o persuasivo es siempre un imperativo que impone un deber, al que la conciencia moral siente la necesidad de someterse, aun cuando se rebele contra él. La norma moral es, como la norma lógica, una condición ineludible, que el espíritu debe seguir. Sin el cumplimiento de la primera desaparece la bondad de la acción, sin la obediencia a la segunda, no hay verdad en el pensamiento. No sucede lo mismo respecto al fenómeno estético, en el que la libertad es todo y la norma se le subordina. Propiamente hablando, no hay normas en el orden estético, desde que el sentimiento de libertad puede crear o sentir la belleza dentro de un estado

síquico original y único. Precisamente, la originalidad es la característica de la obra de arte genial. El genio puede alterar o destruir las normas existentes, creando otras nuevas, al ofrecer nuevos modelos de la producción artística. Si no lo hace siempre, si emplea los cánones establecidos por la tradición técnica, lo hace libremente, porque los considera como útiles auxiliares para la producción y la inteligibilidad de su obra y porque siendo esos cánones resultados de la libre actividad del espíritu, no son opuestos a ella, sino cuando fijan límites estrechos a su expansión, cristalizando formas que no responden a una ambición mayor de libertad. El criterio estético no se resigna, como el moral, a la constitución de dogmas absolutos y eternos; no siente la necesidad de conservarlos; no se inquieta dolorosamente con la sustitución de unos ideales por otros, aun cuando sean opuestos. Por el contrario, anhela la diversidad como condición esencial en el fenómeno; rechaza la unidad que la absorbe, y condena esa unidad como antiestética, cuando el ideal, en su proceso de unificación, asume la forma abstracta de lo universal, a la que aspira constantemente el criterio ético.

La emoción estética, asociada íntimamente a la emoción moral, al contemplar la belleza de las acciones, se deriva de una causa diferente, sin embargo. La conciencia estética goza con lo que tiene de libre la acción, mientras que la moral goza con lo que tiene de ordenada o de adecuada a la norma. El acto moral se funda esencialmente en el poder de inhibición de la conciencia, y aun en los actos positivos de hacer, supone la inhibición absoluta de los actos opuestos. No sucede lo mismo en el acto estético, que es esencialmente expansivo. El goce estético se funda en la intuición de lo ideal; el goce moral en la comparación del hecho con el precepto en el que la función reflexiva supera a la intuitiva hasta el punto de inutilizarla. Por eso en la belleza moral hay intuición y reflexión al mismo tiempo; se siente su belleza y se puede demostrar su moralidad, como una consecuencia lógica del precepto universal y abstracto.

Esa demostración supone un principio invariable, un dogma, una norma imperativa y superior a la voluntad, que en la actividad estética no existe, como se ha dicho, aunque quiera darse ese carácter a la técnica, como pretende la sociología estética de Lalo; porque cualquiera que sea la influencia que se atribuya a la regla tradicional, no puede ella superar a la libertad del espíritu, que crea la obra artística, ni condenar al sentimiento estético pasivo a una forma determinada de placer, ni explicar su existencia y su evolución prescindiendo de la libertad que es su fuente.

Por otra parte, la idea de orden desempeña un papel muy diferente en ambos fenómenos: en el moral, es fin trascendente de la libertad que debe someterse a él. La norma crea aquí el orden con los caracteres que ella tiene. Ese orden es imperativo, necesario, absoluto, eterno; es la perfección misma de la vida humana, que el individuo no crea, aunque la acepte libremente como ideal, y que constituye un fin de la voluntad, exterior y superior a ella, aun en el concepto hedonista de la ley moral. La libertad no crea ese orden, porque si lo crease la norma perdería esos caracteres y dejaría de imponer a la conducta un sistema de deberes. En el fondo, esa sumisión a la norma caracteriza la moralidad del acto. Si la libertad se le asocia, es porque ella constituye el postulado de la sanción y porque, en un concepto espiritualista del hombre, sólo las acciones libres son humanas, ya se entienda la libertad en sentido intelectualista o voluntarista. En el fenómeno estético sucede todo

lo contrario; allí la libertad crea su propio orden; la libertad es fin en sí; carece de finalidad trascendente; el orden estético es aquel que mejor satisface la expansión del espíritu, el que elimina más y mejor la coacción opuesta a su naturaleza. Realizar ese orden, ese ideal, he allí toda la aspiración de la voluntad estética. El orden moral y el orden estético tienen así caracteres muy diferentes. El primero, en su mayor grado de perfección, es un sistema de relaciones, de conceptos, establecido por una ley normativa, aun cuando en su origen haya sido un orden de imágenes. El segundo ha sido y es siempre un sistema de imágenes. En el primero la sistematización es un procedimiento lógico, que persigue la unidad del ideal y de la norma fuera de lo individual, como en la ciencia. En el segundo, la sistematización es un procedimiento intuitivo, que encuentra simultáneamente la unidad y la variedad en la función imaginativa que la realiza en el individuo. En el primero se busca la universalidad en la extensión de la norma; en el segundo, se la encuentra en la extensión de la actividad estética y en la profundidad de su intuición. El orden moral presupone la existencia de un ideal de perfección, que dogmatiza e impone a la voluntad en su relación con las demás voluntades; el orden estético es ese ideal creado por el espíritu en el ejercicio de su libertad. Sin esa creación no existiría otro imperativo que el biológico; no se explicaría el imperativo moral. El orden moral tiene así su fundamento en el orden estético, porque sólo éste es una creación.

El fenómeno religioso tiene con el estético más profundas analogías. Nacieron juntos en la creación del Mito, como dice Wundt, y no se han separado jamás completamente. El fenómeno religioso ha buscado siempre en la forma estética su expresión más completa y eficaz. Pero no es menos clara su diferencia, si se considera el papel que la libertad desempeña en uno y otro fenómeno. El estado religioso es de liberación, de emancipación del mundo, pero de sumisión absoluta a la divinidad. El estado estético es de absoluta libertad. En el fenómeno religioso, la norma dictada por la voluntad divina y conocida por la revelación, es todo; en el estético la inspiración no se sujeta a norma alguna; ni la obra artística sufre su imposición, ni el goce estético se amolda a ella. En ambos, el sentimiento de liberación es profundo, pero su causa y su tendencia difieren radicalmente. Ambos coexisten en el mito original; pero el mito es, ante todo, obra de la imaginación creadora, fenómeno estético por excelencia. La revelación es una inspiración estética o es un misterio inexplicable. Sin esa inspiración el mito no habría existido jamás. Dentro de los límites de la investigación filosófica, hay que presuponer aquí, como en el orden moral, la supremacía de la actividad estética.

Las diferencias establecidas entre el valor estético y los demás valores, no permiten deducir, sin embargo, que el fenómeno estético exista puro, aislado de los demás hechos sociales, con los que tiene tan estrecha relación.

Tal pureza es también una simple abstracción. En la realidad de la vida se asocian, por el contrario, tan íntimamente, esos diversos fenómenos, que su análisis da origen a diversas teorías destinadas a explicar la naturaleza de lo bello y la del arte, que es su expresión más perfecta.

La admisión de una *Idea* directora, que guíe al espíritu en el lento proceso de la ejecución artística o que permita a la contemplación estética discernir sobre la belleza realizada, para gozar de ella solamente, o para hacer su crítica ha dado al valor lógico una gran importancia en la valuación estética, hasta el punto de hacer depender de la realización de la *Idea,* la naturaleza misma

de lo bello y el fundamento único de su crítica. Conocer esa idea y realizarla o apreciarla después de realizada, partiendo de una categoría estética, establecida como las categorías lógicas del pensamiento, ha sido el problema fundamental para quienes han confundido el fenómeno estético de lo bello, con el fenómeno lógico de lo verdadero, atribuyendo a la razón lo que a la imaginación corresponde y suponiendo erróneamente que la función estética es reflexiva y no intuitiva, que la razón tiene un poder dinamogénico de que carece y que el problema estético se resuelve en conocer lo bello y no en sentirlo y producirlo libremente.

Esa influencia del intelectualismo en el desarrollo de las ideas estéticas ha dado origen a la disputa entre idealistas, partidarios del *contenido* y realistas adheridos a la *forma* del fenómeno estético, dominados los primeros por el panlogismo filosófico, que ha hecho de la idea de *orden* el eje de su doctrina, no obstante sus simpatías por el principio de la libertad, y sometidos los segundos a la influencia poderosa de la técnica artística, que busca en los métodos científicos la ley de su ejecución. Más lógicos que estéticos, unos y otros, han contemplado el problema de lo bello como una forma de la verdad, como una teoría del conocimiento, como una explicación lógica de la armonía, considerada como característica esencial de lo bello y sujeta, por lo mismo, a los métodos del conocimiento discursivo.

Este punto de mira equivocado ha provenido de la orientación sistemática de toda la filosofía hacia la idea central de orden, que es esencialmente lógica, y de la reducción de todo conocimiento a esa forma exclusiva y de toda lógica a la lógica del pensamiento, desconociendo la actividad intuitiva de la imaginación, que penetra en la realidad, con todas las energías del espíritu, descubriendo lo que de esencial existe al través de las formas accesibles a la experiencia sensorial y en el fondo mismo de las ideas elaboradas por el pensamiento. Esa «simpatía adivinadora» de que habla Bergson y que explica la inspiración estética, no es la idea en el sentido platónico, ni en el aristotélico, no es el fruto de una conciencia fragmentaria, que elimina la realidad o que la mutila, sino la conciencia entera, que se proyecta libremente hacia un ideal, que ha formado y que trata de realizar, o hacia un ideal realizado ya, que satisface ese anhelo de expansión creadora. En esa actividad integral, el fenómeno lógico no puede faltar; pero si su concurrencia es necesaria, no constituye un fin, sino un medio; no imprime unidad y dirección a la vida estética, sino que se subordina al *elan* del espíritu, que persigue una realidad más libre en el mundo forjado por la imaginación, para que le sirva de guía en sus esfuerzos intelectuales orientados en el sentido de la práctica. Es entonces cuando la idea directora, que es ya una creación estética, reviste de importancia al fenómeno lógico, a la reflexión consciente en la adecuación de los medios al fin práctico establecido.

El fenómeno económico concurre, también, en esa misma forma auxiliar, en la actividad estética, no obstante su finalidad externa. La idea de lo útil, fundamento de ese fenómeno, que, a su vez, se deriva del sentimiento de placer sensorial, no es excluida totalmente. No entra, en esa actividad, es cierto, con la fuerza avasalladora del egoísmo humano, que destruye toda solidaridad y sólo admite la forma de la falsa libertad, que ve los efectos únicamente y desconoce la esclavitud de la pasión que tiene por causa. Así considerado, el fenómeno económico es abiertamente opuesto al estético. No se concibe una actividad desinteresada, que tiene su fin en sí misma, en un

estado de conciencia reducido al egoísmo, que sigue una dirección unilateral y excluye todo factor afectivo que desvíe esa dirección o atenúe su fuerza destructora. Pero un estado de esa naturaleza, puramente económico, sería anormal, como el de avaro, o tendría valor como una pura abstracción; en la experiencia normal no se presenta con ese rigor extremo. Lo útil y lo desinteresado se asocian en grados diversos, experimentando transformaciones, que demuestran la posible armonía entre lo estético y lo extraestético. La coordinación útil puede favorecer al valor estético por la disposición o colocación adecuada de los objetos bellos, como sucede en la concurrencia de objetos artísticos diferentes, en la arquitectura y en el drama, y de objetos bellos en la Naturaleza. Puede producir emoción estética, aun como simple coordinación útil de coexistencia o sucesión, si puede ofrecer al espíritu la apariencia o símbolo de la libertad. Lo útil, entonces, ofrece la ilusión de la vida libre y pierde para el que la contempla esa finalidad característica exterior, para adquirir la apariencia de espontaneidad fecunda, que le imprime un valor estético ilusorio, como ilusoria es la espontaneidad en que se funda. La tesis de Guyau, que en oposición a la de Spencer, encuentra en lo útil un elemento estético, no destruye, por consiguiente, el carácter desinteresado de lo bello, asimilando el fenómeno estético al económico, sino que quita a la utilidad su forma propia para asociarla a la forma estética, confirmando así la creencia de que lo útil y lo bello pueden auxiliarse recíprocamente, favoreciéndose, sin perder su naturaleza propia, conservando el primero su finalidad práctica, y el segundo su emancipación de toda finalidad objetiva, su libertad intrínseca. Los ejemplos que ofrecen la arquitectura y la oratoria son una prueba de esta compenetración, en la que la utilidad realza la belleza y ésta hace más eficaz la utilidad.

La cooperación del fenómeno moral es más íntima todavía. Ella es necesaria cuando el objeto estético es una acción humana, ya sea que se realice, que se haya realizado o que se intente realizar, ya sea que la imaginación la invente o la reproduzca o que intervenga solamente coloreando la acción real contemplada. En todos estos casos, lo bello es inseparable de lo bueno; ambos valores llegan a fundirse, de tal manera, que el criterio estético se convierte en moral y surge la tendencia a alterar la naturaleza del arte, imponiéndole una finalidad pedagógica, como esencial. Las teorías del *arte docente* y del *arte por el arte,* igualmente exclusivistas e inexactas, se derivan de esa confusión, en la que se afirman, respectivamente, estas dos tesis: la influencia poderosa del valor moral en la apreciación del valor estético, y la autonomía del arte; tesis que, lejos de excluirse se concilian teórica y prácticamente, teniendo en consideración que el fenómeno moral, por lo que tiene de ordenado, favorece la libertad estética, y el fenómeno estético por lo que tiene de libre, exalta el orden moral, concurriendo así a la mayor integridad y a la más grande profundidad del sentimiento ideal que proviene de ambos factores. El sentimiento de valor moral, aunque extraestético, y simplemente asociado, tiene aquí una tan grande participación en el fenómeno de lo bello que su eliminación lo privaría de objetivo, dejando solamente representaciones estéticas muy diferentes de las que expresan actos conscientes de voluntad. Toda la poesía, principalmente la dramática, se desarrollaría como forma escultórica, pictórica y musical solamente, si el valor moral fuese eliminado del contenido estético. Aun fuera del arte, la acción humana bella lo sería sólo por su forma práctica, y en las demás artes, con exclusión de la arquitectura, la separación completa de ese valor alteraría su naturaleza, toda

vez que los sentimientos que suscitan las expresiones del espíritu humano entran siempre en el dominio del valor moral. Esto explica el porqué la inmoralidad del símbolo perjudica la eficacia de la emoción estética contrariándola y debilitándola y por qué sucede lo contrario cuando ese símbolo no se opone a las creencias morales del espectador estético, sino que se convierte también en símbolo de esas mismas creencias. Esa fusión no impide, sin embargo, sentir la belleza como dominante y aun encontrarla y sentirla en el símbolo cuando expresa una poderosa libertad, que se opone resueltamente a la moralidad y sucumbe en esa oposición o se mantiene en esa actitud como encarnación del principio estético de libertad.

El valor religioso se asocia al estético, sirviendo también de contenido al sentimiento producido por la obra de arte. Las formas estéticas más elevadas del arte han tenido por objetivo la expresión del principio divino. El templo, la estatua del dios, el cuadro religioso, la música con profundidad mística y la poesía lírica, como revelación de lo que hay de divino en el fondo del alma, han expresado un contenido religioso más o menos directamente, con mayor o menor intensidad. El sentimiento de emancipación, que caracteriza a los dos valores estético y religioso, los asocia en las expansiones artísticas del espíritu. Por otro lado, el sentimiento religioso no surgiría en la conciencia humana, si la idea mística no se revistiese de formas producidas por la imaginación, y no se purificaría si esas formas no fuesen idealizadas por el arte. El pensamiento puro no habría comprendido jamás el principio divino. La lógica no habría sustituido nunca a la inspiración para crear ideas y sentimientos religiosos. El Dios hecho hombre, es el símbolo estético más perfecto de la idea religiosa.

Pero así como el análisis distingue el valor estético del moral en la experiencia, asimismo puede separarlo del valor religioso. Símbolos opuestos al arte han tenido y tienen un gran valor religioso para la contemplación mística; en cambio, el arte puede expresar y expresa el principio divino en formas estéticas que dejan sin acción al sentimiento religioso. En la gran diversidad de cultos sólo tienen influencia las formas artísticas que están en armonía con las creencias religiosas del que las contempla. Sólo estéticamente pueden ser admiradas por los que profesan creencias religiosas diferentes. Por el contrario, entre los que profesan el mismo culto, el símbolo religioso, unido a la forma estética, puede ser adorado como símbolo de la divinidad, pero no comprendido, ni juzgado como expresión de lo bello. Puede aun ser condenada la forma estética si se opone a la creencia religiosa; resultando de esa relación una consecuencia semejante a la deducida de la asociación entre el valor estético y el valor moral.

El fenómeno estético no está, pues, aislado en la realidad, sino que se combina con los demás fenómenos que se derivan de la misma actividad creadora y concurren a la realización del ideal estético de libertad. El espíritu tiende a un movimiento sin coacción y a una fecundidad sin límite; pero si la actividad libre es concebida así, eliminando lógicamente toda resistencia, en la realidad vivida no podría crear, ni aun subsistir, sin esa realidad opuesta de la coacción que produce, en el desarrollo de la siquis, la conciencia del yo. Las aves, se ha dicho, se creerían más libres en su vuelo, si la resistencia de la atmósfera desapareciese; porque no saben que sin esa resistencia no podrían volar. Eso mismo sucede con el vuelo del espíritu. Si la coacción externa no existiese como una inercia que es preciso penetrar y ordenar en servicio

de la mayor libertad, de la más amplia y eficaz creación, la virtualidad síquica se agotaría en un instante, dejaría de ser actividad para convertirse en inercia, no sería ya espíritu, sino materia, como sostiene Bergson.

La actividad libre lucha con los obstáculos que le ofrece su medio ambiente. En oposición con la naturaleza exterior la vence, empleando la inteligencia, y vencida obtiene de ella todos los medios materiales que utiliza para la realización de su ideal. Así nacen la lógica y la economía en íntimo consorcio; así se forma la ciencia, que fecunda la producción de la riqueza y destruye la esclavitud de la realidad física; pero así también se fortifica y se cristaliza ese ideal utilitario que, absorbiendo, al fin, la libertad interna, hace del egoísmo el criterio exclusivo de la felicidad.

La actividad libre lucha, por otro lado, con el medio social penetrado de egoísmo y triunfa de él mediante la solidaridad moral, que abandona los procedimientos biológicos de conquista y encuentra en la concurrencia libre de seres libres una malla de hilos de una flexibilidad sin límite, que ordena la función de la voluntad, integrando la libertad como pura expansión. El ideal de expansión sin norma, que constituye el fondo de la imaginación creadora, se convierte en ideal de actividad solidaria y crea la moral en la convivencia humana, en servicio de la misma libertad interior; y con la moral brotan los valores jurídico y político, que son del mismo género.

La actividad libre, por último, encarna en una personalidad divina el ideal estético no realizado en la moral humana. Borra el límite que marca toda obra del hombre y eleva la creación a un poder infinito y absolutamente libre, colocado en la región de lo misterioso e inexplicable, y así engendra la religión, que se alimenta de una inspiración sobrenatural.

Pero no obstante estas expresiones, la actividad libre no renuncia jamás a su función esencial y suprema, a la creación del ideal y a su contemplación sin fin práctico alguno, a su función estética pura, a la producción del arte bello, en el que el espíritu aspira a realizar esa ambición creadora capaz de producir lo que la coacción del medio hace imposible. Esta función constituye, por tanto, la fuente en la que beben sus inspiraciones los demás valores. No es exagerado, por eso, denominar a esta actividad desinteresada y pura el «valor de los valores».

## CARLOS VAZ FERREIRA (1872-1958)

Vaz Ferreira representa el maestro por excelencia en la filosofía latinoamericana del siglo xx. Como dice la nota biográfica que precede la edición completa de sus obras, «el profesor prevaleció sobre toda otra forma de manifestarse su espíritu creador», aun en menoscabo, añadiríamos nosotros, de la originalidad y profundidad filosófica de su pensamiento. Poseído de un espíritu eminentemente antisistemático que le impide aceptar escuelas, combate todo dogmatismo filosófico comenzando por la perspectiva positivista en que se formó. Como resultado de esta actitud iconoclasta y germinal, su pensamiento se expresa mejor en el ensayo corto y la nota aforística basados en la experiencia concreta que en análisis teóricos.

Nace en Montevideo, Uruguay, en 1872. Ingresa en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, graduándose de abogado en 1903. A partir de 1897 comienza su labor docente cuando gana por concurso una cátedra de Filosofía en la Univresidad. Debido a su éxito como profesor y su fama inusitada, se crea un cargo especial para él, Maestro de Conferencias, que le permite exponer sus ideas con toda libertad (1913-57). Desde 1924 a 1929 asume además la cátedra de Filosofía del Derecho. Paralelamente a esta labor docente, desempeña cargos importantes como Decano de Preparatorios (1904-1906), Rector de la Universidad en tres ocasiones (1929-30, 1936-38 y 1938-43), Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1946-49), y, más tarde (1952), Decano de la misma hasta su muerte. Poco antes de que ésta ocurriera, el 3 de enero de 1958, la Cámara de Representantes del Uruguay patrocina la edición completa de sus obras como homenaje especial por su labor.

La extensísima obra de Vaz Ferreira refleja sus intereses éticos, sociales y educativos centrados en un profundo humanismo. Desde sus primeros escritos, como *Conocimiento y acción* (1907) y *Lógica viva* (1910), hasta sus trabajos más maduros, como *La actual crisis*

*del mundo desde el punto de vista racional* (1940) y *Los problemas de la libertad y del determinismo* (1957), Vaz Ferreira ataca consistentemente toda concepción estrecha y puramente racional del conocimiento que excluya la vitalidad dinámica de la realidad. Esta «filosofía de la experiencia», como la describe Ardao, basada en el análisis de la situación humana concreta, encuentra su expresión más feliz en el *Fermentario* (1938). La última obra es una colección de aforismos y cortos ensayos filosóficos sobre la variedad de temas humanos que preocuparon a Vaz Ferreira desde su juventud: «Hombres de pensamiento y hombres de acción», «Razón y experiencia», «Para buscar la verdad», «Sobre sistemas» y tantos otros. Es allí, como era de esperarse, que recibe formulación final su doctrina de la moralidad como resultado del conflicto de ideales, conflicto irreconciliable que da lugar a la inquietud humana, pero que no condena al hombre a un pesimismo filosófico. Al contrario, la conciencia de este conflicto abre las puertas de un optimismo axiológico: «¡Qué grandeza la del que siente todos esos ideales — en parte contradictorios; y se da a todos — o a muchos —, sin poder satisfacer del todo a ninguno — y menos a su propia conciencia!»

J. G.

## ¿CUAL ES EL SIGNO MORAL DE LA INQUIETUD HUMANA? *

Hay dos sentidos de «optimismo» y «pesimismo»: Optimismo (o pesimismo) de éxito, y optimismo (o pesimismo) de valor.

Optimismo o pesimismo de éxito y optimismo o pesimismo de valor: Mejor que definición, un ejemplo: Para juzgar alguna aventura de Don Quijote, podremos ser —y razonablemente muchas veces seremos— pesimistas de éxito; pero optimistas (éste es el otro sentido) en cuanto al valor moral, en cuanto al signo: «bueno» o «malo». Y declararemos generosa y noble esa aventura: juzgaremos que es buena. Ese optimismo sobre el signo moral es el optimismo de valor.

Optimismo o pesimismo de valor versa sobre el signo moral: bueno o malo. Y bien; en cuanto a cierta gran aventura, que ha emprendido y lleva adelante, con el conjunto de sus esfuerzos y aspiraciones, cierta especie en cierto planeta, podría ser arriesgado, y, si se quiere, ilusorio, el optimismo de éxito. (Ya veremos, por lo demás, que ésta es mala manera de plantear, pues, en cuanto a éxito parcial, es adecuado el optimismo; y, en verdad, la discusión razonable sería sobre los casos y el grado). Pero el que me parece que debe ser sostenido contra la superficialidad de ciertas teorías y de ciertos estados

* *Fermentario*, en *Obras*, vol. X, Montevideo, Homenaje Cámara de Representantes, 1957, pp. 196-207.

de espíritu hoy dominantes, y no obstante el dolor y el desaliento que en este momento del mundo esas teorías y esos estados de espíritu acompañan, y hasta precisamente engendran o refuerzan; el que debe ser sostenido es el optimismo en el otro sentido: el optimismo de valor.

Para preparación tengo que sintetizar aquí algo que por muchos años, en largas series de mis conferencias, he procurado demostrar: Generalmente se piensa y se dice que al progreso intelectual no ha acompañado o no corresponde el progreso moral; y aun que éste no existe; y aun que hay decadencia. Yo he procurado sostener que no es así.

Prescindamos, ante todo, de si el progreso es o no necesario. *De hecho*, en materia de progreso, el discutible podrá ser el intelectual; pero el moral es indiscutible.

Discutible el intelectual: se ha dicho, y puede que con razón, que lo que diferencia, en cuanto a ese aspecto, la situación actual de la situación del principio de la humanidad, es la acumulación de adquisiciones. Y que no está probado que el descubridor de la teoría de la gravitación tenga más genio que el que inventó la rueda o el fuego... Puede ser; pero el otro, el progreso moral, ése sí es el indiscutible.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Pero ante todo, ¿por qué parece lo contrario? ¿Por qué parece que hay una degeneración moral en la historia humana? Por muchas causas que crean otras tantas ilusiones.

Unas son ya las mismas ilusiones históricas: por ejemplo, la historia aísla hechos y los esquematiza; iba a decir: vuelve más heroicos los actos y los hombres heroicos; pero ni siquiera es eso verdad: el heroísmo real es ya más que ese ficticio. El heroísmo real, el más valioso, es con dolor, es venciendo cobardías, es con hesitación, con duda moral. Pero lo que sí hace la Historia es hacer aparecer más efectistas los actos, y más efectistas los hombres también. Después todavía viene la Pedagogía y trabaja sobre todo eso... De ahí la primera ilusión de la super moralidad antigua. El efecto es tal, que aun en los múltiples casos en que la misma Historia nos muestra la inferioridad de los hombres, siguen actuando esos «clisés» histórico-pedagógicos. Caso típico, por ejemplo, el de Catón, cuyo nombre necesitamos para cada ejemplo, para cada discurso, aun cuando la misma Historia nos enseña que era cruel, avaro; que maltrataba a sus esclavos, que cambiaba de esposas para adquirir el dinero de las dotes...

Además, los hombres que ejecutaban esos actos, eran, diremos, y permítasenos la expresión, especialistas: por ejemplo, los especialistas en patriotismo, pero sin lo demás. Hasta los mismos especialistas en santidad o en caridad, a quienes pudo faltar lo relativo a los sentimientos de patria, familia, trabajo...

Pero todo eso no es lo esencial: hay algo muchísimo más importante todavía, y sobre esto pido atención, porque es lo esencial: *que en la aventura humana cada vez se agregan más ideales.*

Ustedes han oído hablar del problema de los tres cuerpos. La mecánica celeste determina con facilidad la atracción recíproca de dos cuerpos. Cuando se introduce un tercero, el problema se complica tanto que se hace dificilísimo resolverlo satisfactoriamente. Sin embargo, lo que se ha introducido es un

cuerpo solo. Si se agregan más, muchos más, la solución del problema ni siquiera puede intentarse.

Pues bien: esto es lo que ha tenido que ocurrir y lo que ha ocurrido en moral. Es difícil darse cuenta de lo que ha podido significar, de lo que tiene que significar en la evolución moral humana, la agregación de un solo ideal: Agregar, no sustituir.

Representémonos las sociedades de Grecia y de Roma, basadas en la esclavitud, institución natural para ellas, y en la cual en verdad todas las otras instituciones se cimentaban. Y representémonos los efectos de la supresión de esa institución sola, esto es: la agregación de un solo ideal: el de la libertad de todos los hombres.

Y, al resolver como uno, esta humanidad no se satisface: quiere cien, quiere mil, quiere todo. No sólo suprimir la esclavitud, sino que ni siquiera ha de haber clases menos felices: quiere igualar y levantar a los hombres.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

De donde resultan dos hechos:

El primero es la *interferencia de ideales*. Todos estos ideales no son conciliables sino en parte; en parte interfieren. En los afectos, en los sentimientos, el ideal de vida personal, el ideal de la familia, el ideal de humanidad, son en parte concordantes pero en parte interferentes; en parte hay que sacrificar uno a otro. Los ideales científicos y los ideales artísticos en parte interfieren. Los ideales de trabajo y los ideales de goce; los ideales de bienestar material y los ideales de perfeccionamiento espiritual, son en parte interferentes, en parte conciliables; los ideales de razón y los de sentimiento; el bien de los más, de la mayoría, como un ideal; pero la conservación y el perfeccionamiento de los seres superiores... En parte, esos ideales luchan, no se concilian.

Los ideales de caridad; pero los ideales de justicia. Los ideales de la vida terrestre y positiva; pero los ideales de la vida trascendente o de la vida ulterior.

Y además, correlativamente con esas interferencias de ideales, el otro hecho, sobre el cual no se insiste bastante ni se reflexiona bastante, y que no está en los tratados o libros de moral. Y es que la humanidad se ha ido creando así un tipo de *moral conflictual*. Es decir: que muy pocos problemas morales pueden resolverse de una manera completamente satisfactoria; y que, si se sienten todos los ideales, generalmente hay que sacrificar en parte algunos de ellos o todos.

A propósito de esto he solido emplear en cierto sentido especial la designación de —posibles— «Cristos oscuros». Se podría concebir un hombre que tuviera tanta caridad como los santos de la historia, tanto patriotismo como sus héroes, tanto amor a la ciencia como los mártires de la verdad; que tuviera todos los sentimientos en su máximo histórico, y, además, en su máximo también, los no históricos: sentimientos de familia, de amistad, todos los otros. Difícilmente podría su actitud ser histórica. Desde luego, a la historia va lo que ciertos grandes hombres hicieron; no puede ir lo que otros, quizá más grandes todavía, se inhibieron de hacer. Y, sobre todo, a la historia no va lo conflictual, o irá en su caso como «contradictorio» o como «débil». Pero la humanidad recibirá el calor de esos Cristos oscuros...

No los habrá en la práctica tan perfectos. Pero lo que se va haciendo especialidad de la vida moderna, *es el aumento del número de los hombres que, aunque no tengan cada sentimiento en el grado superior, los tienen todos*. Y eso no es efectista; pero ahí está —si se quiere en esta *nuestra mediocridad*—, ahí está la superioridad moral nuestra (y la causa de la ilusión de nuestra inferioridad). Esto es esencial, señores: *lo que se agregó no fue el mal, sino la resistencia creciente, pequeña todavía, pobre, pero la resistencia creciente al mal. Esto es esencial* sobre progreso moral: lo que se agregó no fue, por ejemplo, la guerra, sino el sufrir cada vez más porque la haya, y en su caso por tener que hacerla. Y más resistencia psicológica contra ella. Lo agregado no es que sufran las clases menos favorecidas, sino el sufrimiento creciente de la humanidad por ese sufrimiento, con la acción consiguiente —y parcialmente eficaz— por su mejoramiento o alivio.

Y en cuanto se toma este punto de vista (ésos son sólo dos ejemplos, pero coadyuvan todos los otros), se percibe el mejoramiento moral de la humanidad a través de la historia.

Este recuerdo de ideas que yo he defendido tanto, sugiere la actitud de espíritu que siempre he querido sugerir como la más verdadera y la más justa, y que sería, pues, una actitud optimista. Pero veamos los dos sentidos:

En cuanto a optimismo de éxito, no puede ser más que relativo: la pretensión humana en su totalidad, excede a lo posible ¡con mucho!: conciliar todos los ideales, y llevar cada uno a su plenitud... Agregando más y más ideales antes de satisfacer los otros, ni con la imaginación se puede resolver... Pero siempre optimismo parcial en cuanto a obtención de algo, y cada vez más, en cada una de esas direcciones.

Eso, objetivamente: Pero en cuanto al valor, en cuanto al signo moral de la aventura humana, aquí, sí, sin restricciones.

Esto es (seamos justos en el pensar), con una restricción posible: Si hay alguna fuerza trascendente que obre en el sentido del bien, como lo postulan ciertas hipótesis religiosas o metafísicas, entonces, todo mal es caída. Yo razono prescindiendo —y pido que para razonar conmigo se prescinda— de esas posibilidades reservadas a las creencias de cada uno.

Y, entonces, en semejante aventura: en esta temeraria y absurda y enternecedora aventura humana, que es un conjunto de aventuras emprendidas todas juntas, y de las que cada una es ya imposible; permítaseme repetir: en esta temeraria y absurda y enternecedora aventura humana, que es un conjunto de aventuras emprendidas todas juntas, y de las que cada una es ya imposible, la deflexión sería lo natural: sería lo «humano», si precisamente lo humano no fuera tan heroico!

Es el momento de prevenir un error posible. Cualquiera puede estar pensando en este momento: los horrores de hoy, el horror de la guerra, el carácter espantoso que ella ha tomado... Eso es otra cosa: esos son los medios, la técnica; pero ese agregado no es de carácter moral: si los antiguos hubieran dispuesto de esta técnica, se habrían exterminado unos a otros más ferozmente que nosotros: ya lo hacían bastante bien con la elemental de «pasar a cuchillo»... No: no es eso *lo agregado, lo nuevo. Lo agregado* es el aumento del horror a la guerra: que haya más resistencia moral, que haya más repugnancia; tanto sentimiento, tanto esfuerzo; poco todavía, pobre y vencido hasta ahora, pero creciente: más intenso, y en más hombres. Lo mismo en otros

órdenes de hechos: la técnica de la economía moderna puede haber provocado sufrimientos nuevos en el trabajador; pero lo agregado *moralmente* es el sufrimiento, la simpatía y el esfuerzo crecientes para aliviar o suprimir esos males. Y ento es lo que determina la dirección moral del progreso.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Y, repito: más clara y fácilmente, y aquí sin ninguna complicación de hipótesis ni interpretaciones, se ve la dirección del progreso moral en el curso de la historia humana.

Sólo que es una aventura cada vez más imposible (para honra de la humanidad). Don Quijote, una aventura a la vez. Aquí, todas juntas, y cada vez hasta más allá. Cada vez se agregan más ideales, y cada vez los queremos satisfacer más plenamente.

Hemos hablado de los que se agregaron ya al salir del mundo antiguo: se suprimió la esclavitud; pero la humanidad no se conformó con eso: quiere el bienestar de todas las clases y de todos los hombres. Y se intensifica cada vez más la tendencia humanitaria y pobrista.

Antes el patriotismo era un sentimiento estrecho. Ahora, la humanidad (su parte mejor) quiere conciliar cada vez más el patriotismo con el humanitarismo.

Y hay que hacer entrar en el ideal la felicidad y el progreso, que son en parte contradictorios, pues el progreso tiene un germen, un elemento de sufrimiento. Hay que hacer entrar la felicidad y la cultura, en parte contradictorias también. Hay que hacer entrar la religiosidad, el consuelo, la esperanza; pero también la razón. Hay que hacer entrar la vida ulterior, con todas las posibilidades y todas las esperanzas; pero hay que hacer entrar también esta vida, la de nuestra tierra. Hay que hacer entrar el sentimiento, y hay que hacer entrar la lógica. Hay que hacer entrar el arte, y hay que hacer entrar la ciencia. (Dicho sea de paso, es facilísimo declamar contra la ciencia, y contra la razón, y contra la lógica: los que lo hacen saben bien que la ciencia, la razón y la lógica siguen trabajando por ellos y para ellos.)

Otro conflicto enorme, de los más trágicos: el ideal de bondad; pero, al mismo tiempo, hay que luchar contra el mal.

La «conciliación» en sentido vulgar, la «conciliación» en el sentido de satisfacer todos los ideales, es imposible. Esos ideales luchan en parte. Nosotros queremos satisfacerlos todos.

Otro conflicto todavía: la salud de la raza; pero la piedad con el enfermo. Son en parte contradictorias.

Otro conflicto: el perfeccionamiento intelectual y moral; pero la conservación de los inferiores. Fomentar la *élite*, aunque fuera hasta el «super-hombre»; pero elevar también el nivel general.

Todo eso ¡junto! Ya imposible cada uno de esos ideales: más imposibles por ser todos, y más por su interferencia, pues son en parte contradictorios!

Considerando así, *viene el optimismo de valor*:

Cuántos seres humanos sinceros, ya entre los fanáticos de un ideal: nacionalistas o humanitarios; sabios o santos; prácticos o místicos: todos esos «especialistas».

Pero sobre todo: *¡qué grandeza la del que siente todos esos ideales —en*

*parte contradictorios; y se da a todos — o a muchos—, sin poder satisfacer del todo a ninguno — y menos a su propia conciencia!*

Resumen: Hay dos modos de tomar la historia, y la aventura humana:

O bien enfatizar sobre el aspecto malo o triste, sobre la imposibilidad de realizar todo, sobre la impotencia, sobre la proporción del mal y sobre las deflexiones.

O bien medir la grandeza de la aventura y del esfuerzo precisamente por lo inferior del punto de partida y por la noble exageración del conjunto de ideales que perseguimos.

No voy a agregar o repetir más ejemplos. Ni tengo tiempo de desarrollar los que elegí. Esta no es más que una dirección de ideas y sentimientos que recomiendo a ustedes, en todo caso como un ejercicio espiritual.

Ahora: esas ideas y sentimientos, ¿traen algún consuelo?

Tal vez ninguno (y hasta tal vez no fuera bueno que la humanidad se consolara). Pero, aunque no traigan ninguno, deben enseñarnos —a enseñarnos a interpretar el verdadero sentido de la inquietud humana— a no agregar a los dolores y horrores inevitables, el dolor y el horror supremo del pesimismo moral.

## SOBRE CONCIENCIA MORAL *

Que el remordimiento no es inseparable de la inmoralidad, ni proporcional a la inmoralidad (de la persona o de sus actos), se ha observado y se ha descrito. Pero existen todavía otros errores y hasta ciertas mistificaciones a propósito de la conciencia moral. Por ejemplo: creer, o hacer creer, o hacerse creer, que la tranquilidad de conciencia existe naturalmente en los buenos, que es normal en ellos, y hasta que es como un criterio o medida de su superioridad moral. Aquí hay una mezcla de error y de mistificación; de esa mistificación pedagógica en que a veces es tan difícil discernir la parte de sinceridad y la parte de hipocresía (más o menos inconsciente).

Poder vivir con la conciencia tranquila, lejos de constituir criterio de superioridad moral, indica normalmente alguna inferioridad: ordinariamente, insensibilidad (salvo ciertos casos de gran simplicidad mental; en ese caso la inferioridad sería intelectual).

Y por más de una causa:

En primer lugar, la opción, tal como la presentan a nuestra actuación las circunstancias reales de la vida, es ordinariamente entre actos o reglas de conducta que contienen cada una algún mal. Sólo en excepcionales casos, de los de la vida real, se presenta la opción entre una conducta buena y una o varias conductas malas. En todo caso es muy frecuente que la opción sólo se nos presente entre actos que tienen todos algo de malo, y de los cuales, si puede decirse que uno es mejor que los otros, es sólo porque produce o contiene menor mal.

Entonces, aun en la vida del hombre más elevado y puro, hay mal realizado, daño causado, dolor producido. Y aunque lógicamente, intelectualmente, eso

* *Fermentario*, ed. cit., pp. 41-44.

no debiera dar lugar al sufrimiento y menos a remordimiento, de hecho, en el hombre sensible, los produce.

Además, hay la duda moral. Aun suponiendo un hombre que hubiera resuelto todas las dificultades morales de su vida, diríamos, objetivamente bien, si su organización moral psicológica es elevada, tiene la duda: duda moral sobre el pasado, en el presente y para el futuro. Ahora bien: duda moral, es sufrimiento. Y es también intranquilidad de conciencia. Y la falta de duda moral, salvo una gran simplicidad mental, no es criterio de superioridad, sino de inferioridad.

La ilusión puede producirse de afuera también, como sobre ciertos tipos históricos, en los cuales, sin embargo, aun suponiendo que hayan tenido la tranquilidad de conciencia que aparentan en las biografías o que los historiadores han supuesto en ellos, encontramos todavía, y hasta en los más altos, alguna insensibilidad o alguna deficiencia. Para ir lo más arriba posible: si Marco Aurelio, por ejemplo, tenía la tranquilidad de conciencia que resulta de sus Memorias, aun en él sentimos como una deficiencia, como una insensibilidad de alma en un hombre responsable, por ejemplo, de las persecuciones y matanzas de cristianos. (La insensibilidad a que me refiero sería doble: insensibilidad al mal realmente hecho, e insensibilidad a los escrúpulos y a la duda moral.)

Otro estado u otra actitud absurda en lo relativo a «conciencia moral» es el pretender *consolar* con lo de la tranquilidad de conciencia: consolar a un hombre en circunstancias particulares, o consolar en general al alma humana del mal, de la injusticia, del dolor. Por ejemplo, un funcionario, un hombre de acción que ha realizado una obra buena y a quien se la destruyen, sufre: siente y sufre porque amaba esa obra, no por vanidad (o no tanto por vanidad), sino porque hacía bien. Entonces, pretender consolarlo con la tranquilidad de conciencia sería tan absurdo como si a un padre que ha perdido un hijo se le pretendiera consolar recordándole que hizo todo lo posible; que llamó al médico a tiempo, prestó todos los cuidados, etc.

Es claro que más aún sufriría si no lo hubiese hecho; pero eso es lo único que tiene que ver con el dolor la «conciencia tranquila».

Y sobre esa base se organizan ciertas mistificaciones pedagógicas, más o menos bien intencionadas, pero de efectos en el fondo contraproducentes, aun desde el punto de vista pragmático. Es precisamente ese el aspecto antipático de cierta clase de libros que, al predicar la verdad y la justicia, aseguran la felicidad como un premio automático. (Inútil nombrar autores —que se sustituyen unos por otros; pero la tendencia es siempre la misma.) Los que pueden escribir esa clase de libros, o son insensibles o fingen: o no sienten el dolor del mal inevitable, de la justicia inevitable, de la duda moral y del remordimiento inevitables, o son hipócritas; o escriben con palabras.

Hay además, y sobre todo, en esos libros como una falta de respeto al dolor y a las víctimas de las injusticias de la naturaleza o de los hombres. Verdaderamente, si han podido ser escritos así esos libros para los cuales la tranquilidad de conciencia acompaña siempre al bien, y éste es premiado y recompensado, si han podido ser escritos (así, y no en el plano mucho más profundo en que eso vuelve a ser verdad, pero de otro modo), es porque sus autores no tienen bastante simpatía ni bastante sentimiento del dolor humano; su estado mental prueba que no han sentido bastante ni el dolor de los que

sufren injustamente ni el dolor de la injusticia misma y del mal. Los verdaderos libros moralizadores y buenos, tienen que haber sido escritos por quien sea capaz de sentir el dolor y la injusticia y su parcial inevitabilidad.

En cuanto a esas frases como «no tener más guía, más juez que su conciencia), y, con su aprobación, vivir satisfecho y feliz, no olvidemos que la conciencia se acostumbra; y si hay un tipo de hombres temibles en la vida, son los que han conseguido al mismo tiempo amaestrar su conciencia y no tener más juez que su conciencia.

# FRANCISCO ROMERO *

## LOS VALORES **

### SOBRE EL VALOR EN GENERAL

El elemento positivo de la realidad es, como se ha sentado, la trascendencia, y así como dice Hegel que la verdad del ser es la esencia, podríamos aventurar esta otra afirmación: la verdad del ser es la trascendencia; en efecto, la trascendencia es para nosotros el ser mismo en su verdad, en su vida. La inmanencia puede ser considerada como el compacto de las trascendencias no actualizadas y en espera; los diferentes planos de la realidad, desde lo físico a lo espiritual, muestran un despertar, un crecer de la trascendencia, y los escalones que se levantan sobre lo físico se pueden interpretar como la serie de sucesivas y cada vez cumplidas maneras de trascender que la realidad se inventa para ir realizando su verdad. Es como la progresiva liberación del ímpetu trascendente, consustancial con el ser, que en el espíritu llega a su estación terminal.

El valor no es para nosotros una especial cualidad sobrepuesta a los actos, ni tampoco algo exclusivamente subjetivo en cuanto determinado por actitudes valorativas del sujeto, sea éste el sujeto individual en su singularidad, sea el sujeto universal. El valor viene a ser la medida de la trascendencia, y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad— es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna; por parte del sujeto valorante, esa dignidad es aprehendida mediante especiales actos de emoción. Aceptamos, pues, la objetividad del valor, pero refiriéndola estrechamente a la entraña metafísica de lo que es, y su captación emotiva y no intelectual, tal como se admite por muchos eminentes tratadistas del valor.

Dividimos los valores en espirituales y no espirituales; llamamos a los primeros absolutos, en cuanto no consienten otros más altos, y a los segundos relativos. Esta relatividad de los valores no espirituales no debe entenderse en el sentido de subjetividad u ocasionalidad, en el de cualquier variabilidad acarreada por motivos circunstanciales; significa que comportan grados y ma-

* Ver nota biográfica en p. 109.
** *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952, p. 213-17, 220-22, 330-31.

tices en la magnitud y dignidad, sin que, por mucho que esa magnitud y dignidad se eleven, lleguen a aparearse con las de los valores absolutos.

Los valores espirituales son los absolutos, porque sólo en el espíritu se da la absoluta trascendencia. Los valores absolutos son realizados y captados por el sujeto espiritual en actos espirituales, esto es, absolutamente valiosos. El sujeto espiritual capta también los valores relativos en actos absolutamente valiosos. En situaciones especiales, de las que se hablará después, el sujeto no espiritual puede realizar creaciones espirituales; esto es, el acto, sin ser puramente espiritual, puede obtener logros espirituales. Y a la inversa: el acto espiritual puede obtener logros no espirituales. Esta aparente incongruencia se funda en la diversidad de sujeto y cultura; la trascendencia para el sujeto consiste en la índole de la intención, no en la calidad del resultado, mientras que el producto cultural es un resultado subsistente por sí y válido independientemente de las intenciones subjetivas que le dieron origen.

Los valores relativos encarnan en toda la realidad, en cuanto en toda ella se manifiesta el trascender; es la magnitud de este trascender lo que determina la dignidad del valor en cada situación. Lo orgánico vale más que lo físico, y lo intencional más que lo orgánico, porque los planos respectivos son como plataformas que posibilitan formas nuevas y más activas de la trascendencia. El sujeto meramente intencional aprecia y normalmente realiza valores relativos, y también puede estimarlos comparativamente, pero no capta valores absolutos, porque al hacerlo se transformaría *ipso facto* en sujeto espiritual; tampoco es capaz de estimaciones comparativas entre valores relativos y absolutos, aptitud que es exclusiva del sujeto espiritual.

La trascendencia, tomada en sí, siempre es absolutamente valiosa; cuando se habla de trascendencias parciales, se habla en realidad de las situaciones en que ocurre esa trascendencia sobre una base de inmanencia o con regreso inmanentizador. El valor relativo corresponde, en consecuencia, a los entes o a los actos en que el trascender es incompleto, no al momento del trascender en ellos. El sujeto meramente intencional capta el valor (relativo) de la situación conjunta en que trascendencia e inmanencia se mezclan. El sujeto espiritual, además de captar y realizar el valor absoluto que pertenece a la trascendencia completa de lo espiritual, capta, según se dijo, el valor relativo, y también el valor absoluto del momento de trascendencia que aparece en todo ente o acto.

La constitución de todo centro íntimo en los entes es un resultado particularmente interesante del trascender; es un trascender reflejo y hacia sí, que origina un centro, una realidad nueva, por mero acto de trascendencia, y de aquí la particular dignidad de tales centros. El primero y más oscuro es el de la interioridad vegetal y animal, mero centro regulativo que se eleva, con el ascenso zoológico, a un foco de conciencia difusa, capaz de dolor y placer, y, más adelante, de más complicados procesos psíquicos. Ello ha de tomarse en cuenta desde el punto de vista del valor. Pese al regreso subjetivo que caracteriza a la conciencia meramente intencional, en ella la trascendencia cobra grandísima intensidad, y le corresponde por tanto un valor muy alto, aunque sin alcanzar el valor absoluto, reservado al espíritu, única forma de lo real en que funciona la trascendencia sin residuo inmanente alguno.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## 2. SOBRE EL VALOR TEORICO

El valor teórico o cognoscitivo corresponde a todo acto que tiende al conocimiento propiamente dicho, esto es, a la aprehensión objetiva. El valor cognoscitivo relativo se da en los actos meramente intencionales. El valor cognoscitivo absoluto es propio de los actos espirituales de conocimiento; el espíritu, que es trascendencia absoluta, trasciende en ellos teóricamente hacia todo lo que es captación en términos de objetividad.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Sobre los actos espirituales de conocimiento recae, pues, el valor cognoscitivo absoluto; este valor sólo responde a la limpia trascendencia del acto, a su intención cabalmente objetiva. Si tiene que ver con la verdad, es indirectamente; el acto no tiende a la verdad, sino al objeto. Si aprehende fielmente el objeto, el conocimiento es verdadero, pero la aprehensión puede ser fallida y errónea sin que el valor del acto padezca, porque el valor toca al acto y no a su resultado, que unas veces coincide con la intención y otras no. Un mismo objeto puede suscitar en un sujeto un acto espiritual de conocimiento, y en otro un acto cognoscitivo no espiritual, y aunque el resultado fuera en el primer caso un conocimiento falso y en el segundo uno verdadero, no por eso dejaría de poseer el primer acto valor cognoscitivo absoluto, y sólo valor relativo el segundo.

Si el valor cognoscitivo absoluto recae sobre la intención, y no sobre la verdad, cuando se trata de actos de un sujeto, en cambio recae sobre la verdad en cuanto compete al saber objetivado.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... .. ... ... ... ... ... ... ...

Como se ve, en lugar de identificar sin más el valor teórico absoluto con la verdad y asignar a ésta un sentido autónomo, hacemos depender ese valor de la absoluta trascendencia cognoscitiva, la cual, para un sujeto, consiste en la trascendencia plena de sus actos, independientemente de la verdad que alcancen, y para el saber objetivado, en la trascendencia de las tesis, que aquí sí se identifica con la verdad.

Una consecuencia interesante de esta distinción es que no todos los actos espirituales cuajan en espiritualidad objetivada, ni toda la espiritualidad objetivada proviene de actos espirituales. Muchos actos de intención puramente trascendente, y, por tanto, absolutamente valiosos, fracasan, y, en cambio, actos que en ellos mismos responden a móviles no estrictamente espirituales y sobre los cuales sólo recae un valor relativo, arriban a resultados de absoluta valiosidad. No hay en ello ningún enigma, si se recuerda que lo capital en el acto desde el punto de vista del valor es la intención, y en lo producido y objetivado, la propia consistencia del producto y no las intenciones del productor, que forzosamente se descartan cuando hay objetivación plena y el producto cobra sentido propio. Esto no sucede únicamente para la espiritualidad en su aspecto cognoscitivo o teórico, sino para toda espiritualidad, y debe ser tenido en cuenta para comprender cómo crece el acervo de la espiritualidad objetiva en el complejo de la cultura.

Aparte y por debajo del valor teórico absoluto, adscrito a los actos cognoscitivos espirituales, hay valor teórico relativo en toda actitud cognoscitiva

no espiritual, y en toda objetivación de ese género que se aproxime a la verdad o de algún modo la estimule y promueva. No podemos entrar en especificaciones sobre la jerarquía resultante, sobre la gradación de valores que así se origina. Anotemos únicamente que si unas intenciones envuelven a otras y se las subordinan, el valor de la subordinada depende del de la subordinante. Por ejemplo, si un acto cognoscitivo no tiende libremente al reconocimiento del objeto, pero está supeditado a una intención ética absoluta, no ostentará valor cognoscitivo absoluto, pero es parte del acto ético a cuya intención se subordina y el valor ético recaerá sobre él.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

### 3. SOBRE EL VALOR ETICO

El valor cognoscitivo se realiza cuando se atiende a lo que es; no supone tomar partido por lo que es, sino admitirlo tal cual es siendo, aceptarlo y reconocerlo en términos de conocimiento. Mediante el saber, el espíritu cumple su intrínseca exigencia de universalidad en una de sus dimensiones, la dimensión teórica, volviéndose a lo que es y abrazándolo en su totalidad, puesto que, como hemos visto, la vocación espiritual de conocimiento aspira necesariamente al saber completo en profundidad y en extensión. Por obra del conocimiento, la realidad, por su punto más alto que es el espíritu, se vuelve sobre sí misma y lo abarca todo en términos de conciencia, de saber. Es un modo de reencuentro de la totalidad consigo misma.

El momento positivo de la realidad es la trascendencia. Ante la trascendencia universal, el espíritu, que es trascendencia pura, no puede contentarse con la postura cognoscitiva, que termina con la admisión teórica de lo que es, que se limita al reconocimiento neutral del ámbito cognoscible, sin que le importe la diferencia de valor entre los distintos grados de trascendencia que descubre en los diferentes planos de la realidad. La positividad de la trascendencia, reconocida como valiosa, lo impulsa a tomar partido por ella, a prestarle una especial atención activa, a colaborar con ella. Este asentimiento práctico a la trascendencia es la eticidad. Ostentan valor ético aquellos actos en los que se da explícitamente una adhesión a la trascendencia en cuanto tal.

El valor ético absoluto sólo existe en el acto absolutamente trascendente, esto es, en el acto espiritual. Este acto, a su vez, no se encamina sino a la trascendencia, hállese donde se halle y en la medida en que se halle. La eticidad plena, por tanto, es por un lado personal, porque sólo la persona es capaz de actos plenamente trascendentes, y por el otro lado, por el del objeto del acto, universal, porque la trascendencia anima toda la realidad.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## TRASCENDENCIA Y VALOR *

El acto espiritual se agota en su intención trascendente: el espíritu no es sino vida en la trascendencia. Un acto de conocimiento, por ejemplo, será espiritual si se ciñe a su objeto y trata nada más que de aprehenderlo, si

* *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 37-45.

mantiene limpia su teoreticidad, si es trascendencia pura. Naturalmente, la cuestión no se reduce a este planteo elemental, porque los actos no se dan solitarios y desconectados, sino en la doble complicación y solidaridad del complejo espiritual y del complejo psíquico. Una discriminación un poco cuidadosa, sin embargo, podrá «en teoría» determinar la índole del acto, aunque en la práctica será difícil, acaso imposible, la determinación.

La intención no-espiritual, inmanentizadora, puede revestir aspectos variados. Un acto de conocimiento, por ejemplo, puede ir de antemano combinado con ingredientes del orden individual o subjetivo, preferencias, deseos, expectativas. Hasta qué punto enturbie esto la índole espiritual del acto es materia discutible, porque la intención trascendente puede ser, a pesar de todo, enérgica y aun absoluta, aunque haya como una desviación del acto mismo, y por otra parte, la espiritualidad residirá en aquel costado o aspecto del acto por el cual es trascendencia pura hacia el objeto. En cambio, un acto puede ofrecer todos los caracteres de lo espiritual sin serlo; para quedar en los hechos de conocimiento: un movimiento cognoscitivo puede aparecer desinteresado y trascendente, y destinado a integrarse en un cuerpo de teoría que a su vez ofrezca todos los caracteres del mero saber sin propósito alguno ajeno a la teoreticidad, y a su vez esta teorización puede formar parte de la muy amplia actividad de una vida humana consagrada por entero al saber. Pero acaso el móvil último de toda esta máquina que aparenta funcionar según su ley propia esté en realidad fuera de ella, y sea la soberbia, o una ambición de nombre y fama, o un afán de lucro, u otra cosa por el estilo. En este caso habría que distinguir: el resultado objetivado, el acto y la teoría tomados en sí mismos, tal como figurarían, por ejemplo, en una historia de la ciencia, serían momentos espirituales si el móvil extraño no ha alcanzado a desvirtuarlos; pero con relación al sujeto, no, ya que irían gobernados por un interés de tipo individual. Lo que en el aspecto objetivo termina en una actitud trascendente y viene a agregarse a las adquisiciones humanas en este campo, desde el punto de vista del agente, en este caso, se integra en un complejo de evidente sentido inmanentista. Por otra parte, una indagación puede ser resueltamente utilitaria y desprovista de toda significación teórica, carente por lo tanto en sí de intención trascendente, pero encuadrada dentro de un propósito ético, del que es parte o momento, propósito éste sí de sentido trascendente que derrama su dignidad final sobre el sentido funcional de las operaciones cognoscitivas y lo envuelve y recubre.

Consideraciones de este orden serán necesarias para una aclaración suficiente del asunto, y han sido realizadas abundantemente en las teorizaciones sobre el valor; pero las dificultades de esta aclaración no obstan, según mi parecer, a la validez y rigor del principio o criterio para definir la espiritualidad: la trascendencia total del acto.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... .

En el conocimiento considerado como acto de un agente, el valor no recae sobre la verdad sino sobre la veracidad. En ambos casos, como se ha apuntado antes, lo capital es la trascendencia. El conocimiento verdadero es proyección hacia el objeto, supeditación del conocimiento al objeto, trascendencia del conocimiento hacia algo que no es él y que lo determina, y todo lo que entorpezca esta polarización, todo, desde el error material y grosero hasta las categorías trascendentales, obsta a la verdad, a aquella (posible o imposible, esto aquí no importa) adecuación al objeto en que consiste la verdad y sobre la

que carga el valor. Para lo tocante al conocimiento en cuanto actividad de un sujeto, la suma posibilidad valiosa consiste y se agota en la veracidad, en el tender sin más hacia la verdad, en la denodada intención de trascender absolutamente hacia el objeto. Así como el conocimiento impersonal vale en cuanto es efectiva trascendencia hacia el objeto, así en el acto personal de conocimiento la relación se establece entre un foco personal del que parte una intención, y el objeto de la intención, y el valor no sobreviene porque la intención alcance su objetivo (lo que puede depender de circunstancias ajenas a la intención misma), sino que se implanta en la intención cuando lleva implícita la voluntad de trascender limpiamente hacia el objeto, cuando está desprovista de cualquier móvil individual inmanentizador, esto es, de cualquier propósito mediatizador del conocimiento. Hay, pues, en el campo del saber, dos maneras de realización valiosa, o dos caras, una meramente teórica y otra también práctica o ética: la supeditación del conocimiento (en sí y en abstracto) a su objeto, y la supeditación de la intención del sujeto al objeto. Y en ambos casos la pureza, perfección y plenitud coinciden con la trascendencia hacia el objeto, con la proyección (del conocimiento mismo o de la intención, respectivamente) hacia él, sin intervención de elementos perturbadores, que son, sin excepción, inconvenientes o tropiezos en la vía de la trascendencia. El valor de conocimiento depende, por tanto, de la trascendencia teórica hacia el objeto.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Pasemos al dominio ético, ya rozado al hablar del conocimiento como intención en acto o actividad personal. Creo no exagerar al decir que la asimilación del valor ético a la trascendencia es un dato común y universal de la experiencia humana: ya la palabra «altruismo» expresa este tránsito del sujeto a lo que no es él, la trascendencia de cada centro personal a los centros ajenos. Toda auténtica doctrina ética no es sino teorización de una comprobación inmediata, de la experiencia íntima del primer axioma moral, que manda obrar desde el punto de vista de la comunidad ideal de las personas, y no desde el punto de vista del sujeto en cuanto individuo singular; también es una intuición primaria y común la de que no hay más pecado en ética estricta que el egoísmo, esto es, el centrar la acción en el sujeto singular y referirla a él solo, el obrar en el sentido de la inmanencia. La máxima evangélica «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti», y las kantianas que prescriben obedecer a la norma que se pueda universalizar y considerar a cada hombre como un fin en sí, vienen a significar lo mismo: la desindividualización del acto, su universalización, su trascendencia.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## METAFISICA Y AXIOLOGIA

Conjugando las indicaciones contenidas en el *Programa de una filosofía*, donde se hablaba de las trascendencias en el orden ontológico, con éstas de ahora, que asignan el valor a los actos trascendentes del sujeto, lo primero que nos sale al paso es la aproximación —casi unificación— del ser y del valer, la correspondencia estricta entre metafísica y axiología. La serie ontológica —cuerpo físico, cuerpo vivo, psique, espíritu— muestra en mi entender, como ya se ha dicho, un crecimiento de la trascendencia; la trascendencia es total en los actos espirituales, en los actos superiores denominados vulgarmente «desinteresados» (tal desinterés es precisamente la ausencia de intención inmanentizadora), y estos actos, a su vez, son los que encarnan el valor, como

por otra parte lo reconoce unánimemente la experiencia común. Quedaría por examinar en este punto si el valor recae sólo sobre los actos trascendentes personales, o si se adjunta también a cualquier dosis de trascendencia que ocurra en los entes. Desde luego, aunque la respuesta fuera desfavorable para el segundo término de la alternativa, no es dudoso que una singular dignidad ha de admitirse en el trascender no espiritual (físico, orgánico, psíquico), en cuanto ímpetu que al final desemboca y se resuelve en la suma validez, acaso por una íntima necesidad y como su natural punto de llegada.

La unidad de ser y valor se nos ofrece como identidad del principio ontológico esencial y de aquello que determina y recibe el valor: manteniéndose, empero, la distinción entre las dos caras del todo, la faz entitativa y la faz valiosa, lo que es y su validez. La unificación sucede sobre todo en el espíritu, instancia en que la trascendencia, libre de cualquier traba, se afirma omnímoda. En el espíritu, el principio ontológico positivo, no sólo celebra su triunfo y llega a su culminación, sino que se vuelve sobre sí mismo, se busca en el mundo, en las dispares manifestaciones de la realidad espiritual y no espiritual, se asocia conscientemente a ellas en cuanto con él participan de un mismo ser. En el conocimiento explora toda la realidad, y se encarniza en la búsqueda metafísica; en la discriminación del elemento activo y esencial de los entes, raíz y último fundamento de ellos. Hay en tal apropiación teórica o cognoscitiva como una neutralidad ante lo dado, aunque la intención vaya atraída ante todo por el momento de ser que encarna en los entes. De modo distinto ocurren las cosas en la postura ética, que importa un asentimiento exclusivo y operante al trascender, una verdadera colaboración con el principio metafísico de la realidad. En la eticidad, la trascendencia hace del ser —de sí misma— su fin y su destino, se inclina sobre sí misma resuelta a imponer su ley. La observación frecuente de que lo ético cala más hondo en lo metafísico que lo cognoscitivo, encuentra por este lado su justificación, porque la eticidad es la suprema y definitiva afirmación del ser por sí mismo. No es ya la trascendencia parcial, buscando mediante tanteos y ensayos nuevos caminos para extenderse y generalizarse, hasta alcanzar su postrera posibilidad. No es tampoco ese universal derramarse sobre el todo y ahondar sin sosiego en su entraña, sin intervenir en él, que es el conocimiento. Es trascendencia vuelta activamente sobre la trascendencia misma, reencuentro y autoafirmación.

## PERSONA Y TRASCENDENCIA *

En unas pocas indicaciones que vienen a ser como el núcleo esencial de su bello libro *El puesto del hombre en el Cosmos*, define Max Scheler el espíritu ante todo por su autonomía frente a lo orgánico, por su incondicionada independencia. El animal —por lo tanto, el hombre en cuanto animal— tiene «medio», esto es, un contorno en función de sus propias exigencias vitales, determinado por los intercambios efectivos que con él establece, recortado en la realidad infinita de acuerdo con un canon preciso; el espíritu —el hombre en cuanto centro espiritual— tiene «mundo», una perspectiva por la que se interesa ajeno a cualquier móvil de cercana o remota utilidad, un paisaje que se aspira a que sea el de la total realidad misma. «Espíritu... es objetividad;

* *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944, pp. 41-49.

es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. Y diremos que es *sujeto* o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal.»

El principio vital y el espiritual coexisten en el hombre; esta coexistencia otorga al ser del hombre y a su peculiar aventura —la historia, la cultura— su extraño cariz. Si denominamos «individuo» al hombre en cuanto unidad psicofísica, y «persona» al hombre en cuanto ente espiritual, se advierte con claridad la índole de la inversión que la espiritualidad introduce. El individuo se constituye permanentemente en corazón de su universo, en centro de un sistema absoluto de coordenadas. Las visuales que proyecta sobre las cosas son como hilos con los cuales las ata a sí, hilos tensos que tiran de las cosas. El individuo es centralizador en provecho propio; crea un campo de fuerza centrípeto a su alrededor. En la persona, entre otras aparentes paradojas, se da el contraste entre la centralización y la dispersión; el espíritu es unidad y al mismo tiempo la más volátil sustancia de este mundo, y su volatilidad no obsta a su permanencia. La persona tiende sobre las cosas visuales que son como radios rígidos de acero: mantienen cada cosa a su justa distancia. El espíritu, el ente personal que lo encarna, es expansivo, centrífugo; va hacia las instancias que se le presentan o que presiente —individuos, personas, valores, cosas— con un interés limpio de cualquier afán de apropiación. Podría decirse que su propensión más constante es estatuir en la realidad un orden de derecho y erigirse en su garantía —contra el régimen de fuerza egoísta que procura imponer el individuo.

## JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO (1907-1972)

Llambías de Azevedo es «... uno de los filósofos del derecho más destacados y originales de la América hispana de nuestros días», como reconoce J. L. Kunz en su obra *Latin American Philosophy of Law in the Twentieth Century* (Harvard, 1950). La importancia de Llambías en el pensamiento latinoamericano, sin embargo, no se restringe a la filosofía del derecho. Ha contribuido sustancialmente a la especulación axiológica bajo la influencia reconocida de Scheler y Hartmann, manteniendo asimismo su fidelidad a los principios generales de la filosofía católica en conformidad con su fe.

Nace en Montevideo en 1907. Se doctora en Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de la República (Montevideo) en 1932 y dos años más tarde es nombrado profesor agregado de Filosofía del Derecho de la misma Facultad. Su labor docente se ve interrumpida durante 1938-41, período en que desempeña el cargo de Subsecretario de Industria y Trabajo. En 1946 se hace cargo de la cátedra de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias fundada en el mismo año. Desde entonces participa activamente en varios congresos internacionales de filosofía, dictando además conferencias y cursos en universidades de Argentina, Brasil, Ecuador y México. Durante el año 1954-55 viaja a Europa en misión oficial de la Universidad y visita a Heidegger y Jaspers. A su regreso al Uruguay, funda con otros pensadores uruguayos la Sociedad Uruguaya de Filosofía. En 1966 es nombrado miembro de la Academia Nacional de Letras del Uruguay. Muere el 10 de mayo de 1972.

Su *Eidética y aporética del derecho* (1940) ha recibido atención internacional. Es uno de los cinco tratados incluidos en la antología norteamericana sobre filosofía del derecho en la América latina titulada *Latin American Legal Philosophy* (Harvard, 1948). Digno de mención especial es también su opúsculo *El sentido del derecho para la*

*vida humana* (1943), además de varios trabajos eruditos sobre Grocio, Dante, Aristóteles y Heidegger.

Su doctrina objetiva del valor recibe especial atención en uno de sus últimos artículos, que reproducimos en parte: «La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia» (1952). Allí intenta defender el objetivismo scheleriano de los ataques existencialistas, aunque también critica aspectos de la teoría del valor como cualidad de Scheler. Las bases de su objetivismo son de corte más tradicional: «Y así como en el ente finito existencia, esencia y valor no poseen un ser aislado para sí, sino que son tres momentos de su interna unidad, así tampoco son tres fundamentos separados lo que es existencia por sí, lo que es esencia por sí, lo que es valor por sí, sino que son uno y el mismo *Ens a se* y el *Summum Bonum*. El Valor Absoluto es otro nombre de Dios.»

J. G.

## LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES *

*El fenómeno del valor*. La existencia de los valores como fenómenos de nuestra conciencia es indiscutible. Se puede negar el nombre pero no la cosa. Como tenemos conciencia de blanco y rojo, de pesado y liviano, de estrella y paloma, de un juicio o raciocinio que pensamos, de una noticia que leemos en el diario, así también tenemos conciencia de útil e inútil, de noble y vulgar, de bello y feo, de bueno y malo, de santo y profano. Templanza, justicia, fidelidad, orden, paz, tacto, decoro, trágico, sublime, cómico, ridículo, gracia, inocencia, dignidad, heroicidad, etc., son datos de que nos da cuenta nuestra conciencia. Juzgamos a un paisaje hermoso, a un caballo, noble, a una ley, justa, a una coexistencia social, pacífica, a una acción, valiente, a una actitud, decorosa, a un gesto femenino, gracioso, a un drama, sublime, a un hombre, bondadoso, a un escritor, genial, a un asceta, santo. Apenas hay ente u objeto que no sea susceptible de un predicado de valor. Pero los *juicios de valor* no son el dato primero de la conciencia valorante. Antes bien, ellos explicitan en una formación lógica lo que previamente ha sido ya aprendido como valor. Más profunda y originaria que el juicio de valor es la *vivencia del valor*, el sentimiento de lo valioso, que no siempre desemboca en un juicio, sino que puede manifestarse en una exclamación, en un gesto del rostro, en una actitud del cuerpo, en el tono de una comunicación, en el *pathos* de una frase. Incluso puede ocurrir que la conciencia del valor conduzca a una represión de toda manifestación, y provoque un acto de autodominio: el silencio, la disimulación. Pero sea que se manifieste o que se oculte, que se exprese abiertamente o que se reprima penosamente, el sentimiento del valor es un dato evidente de la conciencia al que ningún hombre puede sustraerse en la actitud ingenua. Una voluntad de extirpación es siempre posterior a la vivencia del valor y la supone.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

* «La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia», *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, vol. 9, 1952, pp. 39-40, 43-45, 48-60.

El progreso de las ciencias está condicionado por puntos de vista de valor, que han incitado a la investigación. Nadie podría pretender que la ciencia lo ha investigado todo. A pesar de la riqueza de datos y de leyes que hoy poseemos, a pesar de que hemos llegado a verter en la conceptuación científica grandes sectores del universo, es inimaginable todo lo que aún permanece en el limbo de lo ignorado. Pero lo investigado, lo que en cada época preocupó como problema y fue objeto de una operación selectiva, lo fue porque de algún modo se consideró valioso para el hombre. La medición de los campos y de las pirámides fomentó la geometría; la agricultura fomentó la artronomía y la meteorología; el cuidado de la salud, la medicina, y ésta, la antropología y sus diversas ramas; la paz social, fomentó la política y la sociología. Alguna vez el punto de vista de valor resultó inalcanzable, como en la búsqueda de la piedra filosofal, pero aun entonces fue fecundo, conduciendo al través de la alquimia a los descubrimientos de la Química moderna. Y en la historia contemporánea es una conexión archiconocida que las necesidades de la técnica bélica han conducido a enormes progresos en la física y en la química.

Así, pues, la conciencia del valor es impulso eficaz de la misma ciencia positiva que, luego, por exigencias de su interno método, se ve obligada a eliminarla.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Entretanto, según declaración unánime de los filósofos, el valor no se puede definir. Pero esto no puede motivar la desconfianza sobre la existencia del fenómeno comprobado. Tampoco pueden definirse el ser, ni la esencia, ni la existencia, ni el color en general, ni un color en especial. Las categorías primeras y las cualidades sensibles son indefinibles, las unas, porque no admiten subsunción en conceptos más generales, las otras, porque la diferencia específica es un elemento concreto sólo intuible. Unas y otras son datos últimos. El valor también es un dato último. Pero así como podemos circunscribir una cualidad sensible por referencia al modo de conciencia en que nos es dada, y decir, por ejemplo, que el sonido es aquel dato que se da por el órgano del oído o por la conciencia auditiva, de modo análogo podemos circunscribir el valor por su correlato subjetivo, como aquel dato que se presenta en el área emocional de la conciencia, en los sentimientos, o, más exactamente, en el sentir *(Fühlen)*. Recordemos aquí, porque es importante para lo que sigue, que esto fue evidenciado por Scheler, comparando el contenido de los sentimientos como estados con las modalidades del sentir como funciones en que esos estados se nos dan (*Formalismus*, Jahrbuch. II, p. 118 ss.), y luego por Hildebrand, mostrando que, no sólo el valor en general provoca una reacción emocional en el sujeto que lo aprehende, el cual no puede quedar en la indiferencia o impasibilidad, sino que cada valor provoca una reacción específica, la llamada «respuesta al valor» (*Die Idee der sittlichen Handlung*. Jahrbuch. II, pp. 162 ss.) La correlación entre sentir y valor halla una contraprueba en otro fenómeno estudiado por Hildebrand, la ceguera o el embotamiento para el valor, de los que son casos particulares la falta de sentido artístico o de sentido moral, que pueden presentarse en hombres de aguda inteligencia y de gran cultura *(Sittlichkeit und ethische Werterkenntuis*. Jahrbuch, V, pp. 481 y siguientes).

Pero el hecho de que el valor se dé en el sentir no significa que sea una posición arbitraria del sujeto, o que el sentimiento y sus variaciones constituyan el efecto ciego de factores causales físicos, biológicos o psíquicos. Justa-

mente uno de los grandes aciertos de Scheler fue el de haber descubierto y mostrado que la esfera afectiva de la conciencia, por lo menos en la capa de los sentimientos superiores, posee, como los actos del intelecto y de la razón, carácter intencional, tiene un correlato objetivo al cual ilumina y aprehende. Esta tesis no es irracionalismo en el sentido en que generalmente se afirma. No niega el poder cognoscitivo del intelecto y de la razón para trasladarlo a una oscura conciencia vital como hacía el biologismo, o a los estados de ánimo *(Stimmungen)*, como ahora quiere Heidegger. Más bien la tesis de Scheler constituye una *ampliación* de la capacidad cognitiva del hombre: se mantiene el valor de la inteligencia para cierta esfera de objetos, pero se eleva a su lado al sentir como función aprehensora de otra esfera. Esto significa en lo metafísico: el espíritu no es sólo inteligencia y voluntad, sino también sentimiento; su aptitud de participación en la verdad del ser no es la aptitud de una parte, sino de todo el espíritu. Es decir, que si el hombre fuera un ente dotado de entendimiento y voluntad pero careciera de sentimientos, no tendría conciencia del valor.

En el sentimiento del valor se ofrece un aspecto muy significativo. Al sentir un valor, al mismo tiempo, lo preferimos a otro valor A y lo posponemos a otro valor B. Al sentir la bondad de una acción, por ejemplo, intuimos simultáneamente que hay un grado de bondad superior y otro de bondad inferior al de ella. El valor no es dado nunca aisladamente. Sentir el valor y preferirlo o posponerlo es un solo acto. Este rasgo tan característico de la aprehensión valorativa ilumina la nota peculiar del valor mismo. Lo propio del valor es que constituye un *grado, una altura en una escala*; en él hay un apunte a otros contenidos de valor que son más altos o más bajos que él. Los valores forman, pues, un orden jerárquico, que posee, por lo menos, la dimensión de lo superior a lo inferior, dimensión que no consiste en una diferencia de cantidad, sino en un desnivel del «quale» que constituye la materia de cada valor.

Sin embargo, no todo lo que integra a un valor se presenta en el sentir. Ya Hartmann (*Ethik*, 3.ª ed., 1949, pp. 148 y ss.) hizo notar, corrigiendo a Scheler, que en el valor hay que distinguir dos elementos: el contenido material y la valiosidad. Uno es el contenido valioso, otra la valiosidad del contenido. El contenido es una determinada estructura óntica que, como tal, es intuible y analizable por el intelecto. La valiosidad es lo propiamente axiótico y lo que, dándose sólo en el sentir, es inanalizable y no fundable de otro modo. Discernimos por el intelecto que son dos contenidos diferentes pagar una cuenta y enseñar espontáneamente al que no sabe. Pero que la segunda sea una conducta más valiosa que la primera, es lo que sólo se da en el sentimiento. En la aprehensión de la integridad del valor cooperan, pues, el sentir y el intelegir, pero la valiosidad misma, el grado o altura, que es lo específico del valor, es lo que sólo el sentir denuncia.

*La objetividad del valor.* En el carácter intencional del sentir, está ya postulada la objetividad de los valores. Pero no vamos a desarrollar aquí los argumentos de Rickert, Scheler o Hartmann para demostrarla; son bien conocidos. Lo que nos interesa es defenderla frente a las posiciones de la filosofía de la existencia.

Ciertamente que hay valores subjetivos, como lo agradable o lo útil para nosotros. Pero hay un extenso grupo, en el que se hallan los valores espirituales, al que pertenece el carácter de la objetividad.

En todo caso, hay que advertir desde ahora que, cualquiera que sea la solución que merezca el problema, tiene que ser la misma para los valores y para su jerarquía. No es posible que los valores sean objetivos y la jerarquía subjetiva, ni viceversa. Si el valor significa ser un grado en una escala, ningún valor puede denunciar su altura, si no es apuntando a grados nuperiores o inferiores de la misma escala. No hay aquí, pues, dos, sino uno solo y el mismo problema.

Ahora bien, se puede mostrar que los propios filósofos de la existencia tienen que reconocer la objetividad de algún valor.

*A)* Supongamos un filósofo como Jaspers. Ha llegado a concluir que no hay una imagen total del mundo, que el problema fundamental del hombre es aclarar su propia existencia, que las valoraciones no se fundan en valores materiales objetivos, que además de las verdades de la ciencia, constringentes, hay otras que sólo valen para la existencia en su situación histórica, que hay situaciones-límites, que el hombre puede abrirse a la Trascendencia, etc. Cualesquiera que sean sus tesis, refiéranse o no a los valores, Jaspers las tiene por verdaderas, y porque las tiene por tales escribe su libro para convencer a los demás de ellas. Al proceder así, supone que hay, por lo menos, un valor que tiene validez objetiva, y es el que radica en el *conocimiento* de la verdad. Es preciso no caer aquí en una confusión. La verdad, en sí misma, no es un valor, como sostenía la escuela de Baden. Pues la verdad es una relación gnoseológica que se da en la inteligencia y no en el sentimiento que, como hemos visto, es el correlato subjetivo que permite determinar la esfera axiológica. Pero nadie puede negar que la *posesión* de la verdad que se da en el conocimiento verdadero sea un valor, que el vacío de la ignorancia o el desajuste del error que se ofrece en el conocimiento falso, sean un desvalor. En otras palabras, que es más valioso poseer la verdad que la ignorancia o el error. Porque el filósofo Jaspers está convencido de esto, escribe su libro para extirpar en los demás los que él cree errores, y hacerlos copartícipes, coposeedores, del valor de los conocimiento que él ha descubierto en la propia reflexión;

*B)* Otro valor, y esta vez un valor moral, tiene que reconocer el filósofo de la existencia en su objetividad. Su lector u oyente quizá no quede convencido de su doctrina y la rechace por falsa. Pero aun entonces el filósofo exigirá que se reconozca, por lo menos, que él está íntimamente convencido de ella, que sus palbras son la expresión nincera y veraz de su propia pensamiento, que él está de acuerdo consigo mismo. Considera, pues, de hecho, al valor de la veracidad, de la sinceridad, con validez objetiva. El es veraz y sincero y exige que esto sea reconocido por los demás en su valor.

*El valor, el ser y el ente.* La pretensión de valor de todo filosofar y el testimonio de la soberbia sólo demuestran la objetividad de los valores entendida como validez universal. Objetividad equivale aquí a *intersubjetividad.* El problema es ahora si la intersubjetividad se funda en un *ser en sí* de los valores. Pues no se puede descartar la posibilidad de que esa objetividad sea el resultado de una objetivación del hombre y que haya que admitir la doble explicación de Heidegger, esto es: *a)* que los valores sean la objetivación de los fines de las necesidades que surgen en el hombre como compensación de la pérdida de ser que ha sufrido el ente en la filosofía moderna por haber

concebido el mundo como imagen; *b)* que los valores sean la condición de realización de la voluntad de poderío y, por consiguiente, una objetivación que tiene su último fundamento en ésta.

Pero en esta doble explicación sorprende ante todo su discordancia interna. Ambas se excluyen. Pues la primera es *histórico-cultural:* hace del pensar en valores el resultado de una *filosofía* surgida en cierta época y motivada por una concepción del mundo también *filosófica.* La objetividad de los valores es el producto de una situación temporal de la filosofía. La segunda es *antropológico-biológica:* concibe a los valores como una posición de las condiciones de conservación y acrecimiento de la vida y, por consiguiente, como esencialmente ligada a toda actividad vital que pueda hacerse consciente e independiente de la situación histórica y del pensar filosófico.

La primera explicación es incompatible con la aprioridad y universalidad de la conciencia del valor, con la intersubjetividad de su validez, y con su aparición ya en el pensamiento antiguo, que hemos mostrado más arriba. Ante estos hechos tiene que ceder la afirmación de que el pensar en valores es un producto de la filosofía moderna, porque ellos revelan que es, a la vez, prefilosófico y premoderno.

Con esto, empero, no se excluye que el valor pueda ser una objetivación y que sea cierta la segunda explicación, es decir, que los valores constituyan una posición de la voluntad de poderío. En un primer punto tiene Heidegger razón: nada es objetivo pura y simplemente; la mera objetividad no existe, no se sostiene por sí; es, al contrario, siempre, el punto terminal de una objetivación. Pero la palabra «objetivación» es equívoca, encierra un doble sentido que rara vez se descubre, porque uno de ellos queda generalmente sacrificado al otro. Común a toda objetivación es ser un *acto* del sujeto. Pero con este rasgo esencial se confunde otro que no lo es: que la objetivación sea la posición de un *contenido* del sujeto en las cosas. Se confunde, así, la procedencia del acto de objetivación con su dirección motriz y el origen de su contenido. Objetivar es una operación del sujeto. La objetividad no sólo ocurre en él, sino que procede de él. En este sentido toda objetivación es una subjetivación. Pero esto no vale sólo para los valores, sino para todos los objetos del conocimiento, sean cosas o personas, sustancias o accidentes, lo real o lo ideal. Sin embargo, con la procedencia del acto no se ha dicho nada aún sobre su dirección motriz y el origen de su contenido. Desde este nuevo punto de vista, la objetivación puede entenderse en dos sentidos: como *proyección* de un contenido de conciencia en el ente exterior, o como *retroyección* de algo del ente exterior en la esfera de la conciencia. Proyección es la que ejecuta el poeta al trasladar a la palabra hablada o escrita sus sentimientos y fantasías. Retroyección es la que ejecuta el químico cuando analiza la constitución de un cuerpo y conoce sus elementos. En la proyección el origen del contenido objetivado está en el sujeto y la dirección de la objetivación es hacia fuera. En la retroyección el origen del contenido objetivado está en un ser en sí, y la dirección de la objetivación es hacia dentro. El idealismo no conoce más que la primera; para él, toda objetivación es una proyección, porque confunde la procedencia del acto con el origen de su contenido. Pero éste no es el caso de Heidegger, ni el de Jaspers. Ambos admiten el ser en sí del ente real, por lo menos, en su existencia bruta. Desde este punto de vista, la objetivación del ente es una retroyección.

Ahora bien, si lo que es en su ser no se agota en su ser objeto, lo mismo ha de ser cierto para el valor, si se demuestra que tiene un ser en sí. Que el valor sea objetivado en el sentir o en el querer no significaría, entonces, que fuera «sólo objeto», sino el término de una retroyección desde su ser en sí. Entretanto, Heidegger, asumiendo la concepción de Nietzsche, considera la objetividad del valor como proyección, puesto que la explica como fundada en la voluntad de poderío.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

El ser en sí del valor resulta de la relación de adecuación entre los valores y la realidad. No sólo podemos sentir e intuir los contenidos valiosos en abstracto, en el seno del propio pensar, sino que lo sentimos e intuimos también en la esfera de lo real. Cuando enunciamos juicios de valor sobre las cosas o las personas, el sentido de estos juicios no es que el concepto de esos entes sea lo valioso, ni nuestro sentir o juzgar sobre ellos, sino los entes mismos. Decimos que tal instrumento es útil, más o menos útil que tal otro, que este ejemplar de animal es noble, que aquella acción humana es justa. Esto demuestra que entre las categorías de valor y la realidad hay una interna congruencia, que las estructuras de valor valen también para los entes reales. La contraprueba está en que no podemos aplicar indiferentemente cualquier valor a cualquier cosa: no podemos decir que una rueda es valiente o que un soneto es útil. No son ésas las estructuras de valor que les convienen. Pero otras les convienen exactamente.

Ahora bien, desde que los entes reales tienen un ser en sí (lo que aquí no hay que demostrar, porque lo admite Heidegger, como todo filósofo no idealista) también los valores lo han de tener. De lo contrario, sería un enigma la adecuación de las estructuras axióticas a las ónticas.

La atribución de un ser en sí a los valores no significa considerarlos sustancias o entes en sí independientes, como erróneamente se interpreta, con frecuencia, ese carácter. Hay un ser en sí gnoseológico y un ser en sí ontológico. El ser en sí gnoseológico es sólo la independencia del ser con respecto al sujeto cognoscente. El ser en sí ontológico, es la independencia del ente en cuanto ente, la subsistencia para sí. Uno y otro ser en sí de ninguna manera se equivalen. La extensión de una cosa, por ejemplo, posee un ser en sí gnoseológico: su ser, su estructura, sus leyes son independientes del sujeto; pero no posee un ser en sí ontológico, puesto que la extensión sólo existe en la cosa.

Lo mismo ocurre con los valores. Estos tienen un ser en sí gnoseológico, pero este carácter no debe llevar a la conclusión de que poseen también un ser para sí. Ciertamente que el ser de los valores es un ser ideal, como el de las formas matemáticas y el de las esencias. Y el ser ideal es distinto del ser real. La distinción, empero, de ambas maneras de ser, no entraña su separación, su aislamiento. Esto conduciría a una inadmisible hipóstasis de la idea en sentido platónico. La irrealidad, la idealidad no puede flotar en el aire, tiene que apoyarse en un ente real. El valor es siempre *valor de un ente*. Pero de aquí no se sigue, como pretende Heyde, que el valor sea una relación. También el color es siempre color de algo, y sin embargo, no es relación, sino cualidad. Más bien, el valor es un extremo en el que se funda una relación.

Ni tampoco podemos reducir el valor a la cualidad. En este punto la doctrina de Scheler tiene que ser rectificada. Sin duda que todo valor tiene una cualidad, en cuanto cada uno de ellos posee una materia, un contenido propio,

diferente del de los otros. Pero también las esencias tienen una materia, un contenido propio, y no son cualidades. Las cualidades tienen también su esencia y su valor, y si esencia y valor fueran cualidades, habría que admitir cualidades de cualidades. Por otra parte, objetos de diferentes cualidades pueden tener el mismo valor y, viceversa, objetos de diferente valor pueden tener las mismas cualidades.

El valor es algo más íntimo y más profundo en el ente que las relaciones, que las cualidades y que toda otra categoría. *El valor es un momento del ser mismo del ente como tal.* La ontología suele admitir dos momentos del ente: la esencia y la existencia, o bien el ser-así *(Sosein)* y el ser-ahí *(Dasein).* Esta distinción es exacta, pero incompleta. Los momentos del ser son tres: esencia, valor y existencia. La esencia fija la especie; la existencia la actualiza individualizándola; el valor coloca al ente como grado de una escala axiótica ascendente-descendente que abarca tanto la esencia como la existencia, porque no sólo determina el grado de la esencia dentro del ser, sino también el grado de cada individuo dentro de la misma especie. La esencia de dos caballos es la misma en ambos, pero desde el punto de vista del valor, uno puede ser más noble que el otro. Un algo, visto desde la existencia, es un ente; visto desde el valor, es un bien.

La determinación del valor como momento del ser junto a la esencia y a la existencia resulta ya indirectamente de las exclusiones anteriores. Pero la prueba directa radica en que todas las categorías del ente poseen un momento axiótico. No sólo las cosas y los vivientes, las personas y las formaciones culturales son susceptibles de predicados de valor, sino también las cantidades, las cualidades y las relaciones, las acciones y las pasiones, los hábitos y las situaciones. Así como cada caso particular de una categoría tiene su esencia y su existencia, tiene también su valor. Por consiguiente, como la esencia y la existencia no son categorías, sino momentos del ser, comunes a todas ellas, así también el valor.

Esta triplicidad de los momentos del ser encuentra una confirmación en su correspondencia con la triplicidad de las funciones aprehensivas del espíritu humano. El hombre no conoce al ente sólo por el intelecto. Con éste intuye la esencia del ente, pero no su existencia ni su valor. La existencia bruta es indemostrable por el intelecto. La esencia de la rosa es la misma en una rosa real o en una representada en la fantasía. Es la resistencia que encuentran las decisiones de nuestra voluntad al ejecutarse, lo que nos denuncia la existencia como tal. En cambio, la voluntad es ciega para la esencia y para el valor. Por su parte, el valor se da en un sentir, como antes hemos visto, pero el sentir no puede aprehender ni la esencia ni la existencia.

Así, pues, el conocimiento completo del ente exige en el hombre el ejercicio de las tres funciones de su actuar espiritual:

por el intelecto se nos da la esencia,
por el sentir se nos da el valor,
por la voluntad se nos da la existencia.

Si, pues, el valor posee un ser en sí y es un momento del ser del ente en cuanto tal, su objetivación en el conocimiento no es una subjetivación del ente *con respecto a su contenido,* porque no es una proyección, sino una retroyección. Es injusto, pues, afirmar que el pensar con valores hace del ente

un «mero» objeto para la apreciación del hombre. Desde luego que el valor, en cuanto es contenido intencional del sentir del sujeto, es hecho objeto. Pero el ser del valor desborda por todos lados a su mero ser objeto. Así como los otros momentos del ser no se agotan en su ser objeto, así tampoco el valor. En cada situación histórica se descubren ciertos aspectos de él, mientras otros quedan encubiertos. Esto vale no sólo para la conciencia primaria del valor, sino también para su consideración filosófica.

El ente en general y, por consiguiente, el valor, se comportan con el sujeto como se comportaría frente a un hombre una esfera con dibujos en su superficie que girara sobre su eje con un ritmo mucho más lento que el de todos los años de su vida. Se presentaría siempre ante él, pero nunca con el mismo aspecto. Si añadiéramos que la esfera pasa alternativamente por zonas de luz y de sombra, la comparación sería aún más exacta.

Este desborde inabarcable del ser del valor respecto a su objetivación explica el cambio de los ideales en la historia de la cultura. Epoca tras época se invocan la justicia, la belleza, la sobriedad, el decoro. Pero las exigencias de esos valores y sus realizaciones en comportamientos, obras, instituciones varía de una época a otra, porque a cada una sólo se le descubre un sector limitado de la totalidad del ser de cada valor. El cambio de los ideales, pues, no significa relatividad histórica de los valores, pero es, a la vez, el signo y el efecto de la angostura de la conciencia humana, que no puede objetivar de una vez la plenitud de las exigencias axióticas.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## VALOR Y EXISTENCIA

Las posibilidades de la existencia no excluyen las exigencias de los valores. Más bien, hay una correlación entre valores y existencia que se muestra en que, por un lado, el deber ser ideal del valor está dirigido hacia el futuro, y, por otro, en que una nota de la existencia es su posibilidad, que es también una dirección hacia el futuro. La existencia es anticipación de sí misma, es su «todavía no», como dice Heidegger, que se manifiesta en el proyecto. Deber ser y existencia son ambos proyectos. El deber ser es el proyecto objetivo, la existencia es el proyecto subjetivo de sí mismo. Cuando el hombre realiza un valor, en su acto coinciden proyección y retroyección.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Es sabido que este aspecto de la filosofía de la existencia tiene su origen en las reflexiones de Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham. Pero en el caso de Abraham, como en el de Oseas, había un mandato expreso de Dios. Donde éste no se da, la excepcionalidad de la decisión de la existencia frente a los valores universales sólo puede justificarse en la forma propuesta por Scheler. Además de los valores de exigencia universal, hay otros de exigencia individual, no menos objetivos que los primeros, pero que presentan su exigencia, no a todos, sino a determinado individuo. Ciertos valores son un bien en sí, pero sólo para mí, en cuanto en ellos hay un llamado a mí dirigido, con indiferencia de si llaman también a otro o no. Ellos me llaman con un signo para que yo los realice, y en el cumplimiento de este llamado encuentro mi auténtico destino y mi «salvación» personal (Scheler, Jahrbuch, II, pp. 366 y ss.) Ejemplos de ello son la elección de una forma de vida y, dentro de ella, la de tal o cual modalidad. Pero hay otros más excepcionales, como el abando-

no de la familia por el monacato, la entrega de un hijo criminal a la justicia, la renuncia a una defensa justa, la entrega voluntaria a la desnudez, a la miseria, a la esclavitud, al escarnio. Si estos casos se justificaran sólo como decisiones de la existencia libre frente a la Trascendencia, no se ve cómo se podrían distinguir de las decisiones arbitrarias, cómo no habría que estar obligado a justificar cualquiera. La decisión de hacerse sacerdote o profesor puede ser en uno vocación, en otro, presunción o simple medio de ganar el pan. El sacrificio de Abraham fue obediencia, el de Jefté, temeridad.

Pero hay otros aspectos en que la axiología debe ser completada con la noción jaspersiana de existencia:

1. En el conocimiento del valor. Los valores se dan en el sentir. Pero el hecho de que ciertos valores se levanten en mi conciencia y puedan ser sentidos depende de mi situación existentiva. El conocimiento intuitivo de los valores es totalmente distinto de un mero saber sobre ellos aprendido exteriormente. El sentir del valor no puede darse para un sujeto en general, inespacial e intemporal, sino, cabalmente, en una situación histórica concreta. Esta abre la conciencia al valor, pero al mismo tiempo la limita. En determinado momento, ni se nos dan todos los valores, ni tampoco el total contenido de los que se nos dan. Sólo así adquiere su pleno sentido la definición scheleriana de la acción buena, como aquella que realiza el valor superior *para el grado de conocimiento del sujeto.*

2. En la realización de los valores. Los valores «llaman» con su deber ser a la existencia. De ellos, empero, no depende que su llamado sea atendido. Los valores no se imponen a la voluntad. Su realización o no realización depende de la decisión libre de la existencia, de un acto originario del yo. Los valores espirituales son inermes. La misión del hombre es la de abrirles paso de la idealidad a la realidad. Las decisiones de la existencia tienen en este aspecto una función creadora, tanto en la esfera de la cultura objetiva como en el devenir íntimo.

3. En la apreciación de la autenticidad de la valoración. No se puede admitir pura y simplemente la tesis de que el signo del modo cómo yo valoro es el modo cómo comprometo mi existencia. Esta opinión está vinculada en Jaspers a otra, a la de la subjetividad del valor. Pero si se admite su objetividad, es preciso hacer ciertas distinciones. El saber puede darse en diferentes grados. No es lo mismo un conocimiento intelectual del valor, por ejemplo, el que se obtiene leyendo un libro o escuchando la disertación de un profesor que lo describe, que una aprehensión intuitiva del valor, la cual posee una inmediatez y proximidad de que aquél carece. A su vez, la aprehensión intuitiva puede ser un «ver», que implica aún cierta distancia entre sujeto y objeto, o un «sentir», en el cual el valor se halla iluminado con tal claridad y es aprehendido en tal inmediatez que se incorpora a nuestro propio ser. En los dos primeros casos es posible que yo sepa la superioridad de un valor y sin embargo elija la realización de uno inferior. Entonces tiene perfecta aplicación aquella sentencia que puso Ovidio en labios de Medea:

> *«video meliora proboque*
> *deteriora sequor».*

Pero cuando el sentir del valor es de tal intensidad que se incorpora a nuestro propio yo, la evidencia de la valiosidad no puede menos de entrañar su realización (Sócrates). Aquí se justifica decir que yo me vuelvo tal como yo valoro.

El modo cómo yo comprometo mi existencia es signo de mi valoración sólo cuando realizo los valores superiores, pero no cuando realizo los inferiores. Si he orientado mi vida hacia el arte o la filosofía y no hacia la riqueza o la política, mi decisión es signo de que reconozco a aquéllos como bienes superiores a éstos. Aquí sí me he jugado la parada. Pero si me decido por el valor inferior, esto no implica que no haya reconocido otros como superiores.

El ascenso de la existencia ocurre en una tensión entre el sentir el valor superior y un obstáculo para su realización. Este obstáculo es el apremio de los valores biológicos y de cosas. Como éstos se realizan por una dinámica natural y necesaria, y en el hombre, desde luego, también ocurre este proceso en cuanto ser vivo, las libres decisiones de la existencia sólo se plantean frente a los valores espirituales como superaciones del apremio de los biológicos. Cuando este triunfo tiene lugar, la existencia ha acrecentado su libertad. La absoluta libertad originaria de decisión se ha asegurado en el sometimiento de lo inferior. Se ha vuelto *libre de* ello. Un obstáculo ha sido vencido. La libertad, pues, se agranda en la realización de los valores superiores. En general, al realizarse los valores y al hacerse históricos transforman a la existencia misma y ensanchan o angostan su libertad. Por consiguiente, la realización de los valores depende de la libertad de la existencia, pero el margen de libertad de la existencia depende también de los valores realizados en y por ella.

La tensión entre la libertad para los valores superiores y el obstáculo que proviene de los inferiores, muestra también que la existencia del obstáculo es necesaria y que como tal posee valor positivo. El ascenso de la existencia pierde su ímpetu allí donde no tiene que luchar contra el obstáculo porque el apremio de lo biológico es débil o menguado. Por eso, los que no tienen impulsos vitales múltiples y fuertes no pueden crear nada grande. Les falta el acicate que sólo surge con la presencia del obstáculo y forman esa masa de seres neutros que Quevedo personificó en «el alma de Garibay, que no la quiere ni Dios ni el diablo». De la misma pasta se hacen el homicida y el héroe, el falsificador y el genio, el libertino y el santo. Lo que desenfrenado acarrea la caída, es lo que reprimido impulsa al ascenso.

*Los valores positivos del ente y del universo.* Consideremos ahora el problema del valor positivo de los entes en general y del universo con relación a las posiciones de la filosofía de la existencia.

Hemos visto que Heidegger recurre a la angustia como estado de ánimo excepcional que nos revela al ente en su verdadera faz, como algo que sale de la nada y a la nada vuelve, a la existencia humana descrita con las notas de la derelicción, caída, ser para la muerte, etc. Esta descripción implica que la angustia nos exhibe al universo y al hombre como carentes de todo valor positivo, como transidos de extremo a extremo de valor negativo.

Pero la angustia no es un guía seguro. Su dirección prospectiva no encuentra un cumplimiento ontológico y axiológico adecuado. La crítica que de ella ha ejecutado Nicolai Hartmann con expresa referencia a la doctrina de Heidegger parece definitiva.

Sólo si abandonamos ese temple distanciador y ocluyente de la angustia y nos entregamos a la espontaneidad de la espera y de la esperanza, de la alegría y del amor, nos abriremos a una aprehensión de lo valioso que hay en el mundo y podremos cooperar en su realización y desarrollo. La actitud de un San Francisco para con los piojos y con las pulgas, en la que el amor ha abierto la conciencia hasta poder apreciar el valor de lo mínimo, es más adecuada que la del angustiado y desesperado que niega todo valor a las cosas porque advierte que ninguna de ellas realiza el valor máximo.

Pero aun cuando aceptásemos la inequivocidad prospectiva de la angustia hay que agregar que, en su denuncia axiológica negativa, ella supone la vista de los valores positivos. La angustia surge ante la amenaza de lo desconocido; pero lo amenazado no es desconocido, son necesariamente valores positivos, sean de mí mismo, sean de las cosas que aprecio como bienes. La angustia anuncia la inminencia de lo desvalioso, pero supone la existencia de lo valioso. Lo desvalioso consiste en la nulificación del ente que ya existe, y que como tal es valioso. Si la amenaza de la destrucción de algo no entrañara su valor positivo, no podría surgir la angustia, sino más bien un estado neutro.
Pero tanto Heidegger (el de SZ) como Jaspers objetarán que los valores positivos son, en última instancia, negativos porque los bienes en que radican son pasajeros y tienen en la nada su destino final. El límite, la espacialidad y la temporalidad finitas de todo ente son el índice incontrovertible de su esencial desvalor. No se advierte aquí que, estrictamente, la pérdida que comprobamos es siempre de algo individual, de tal o tal cosa, nunca del todo. En el universo mientras algo muere otro algo nace; al mismo tiempo se dan el perecer y el generar.

Esto, no obstante, el filósofo de la existencia no se dará por satisfecho. Por un lado objetará que, desde que el mundo está constituido por entes finitos y sin valor, el mundo como tal también es desvalioso. Por otro, que es indiferente que el mundo, considerado en sí mismo, tenga o no valor, pues lo decisivo es que en mi caducidad ocurre la caducidad del mundo. Puesto que yo estoy condenado a la muerte, a la nada, todo está condenado conmigo. Mi nulidad y desvalor transforman el ser y el valor del mundo en no ser y en desvalor.

Examinemos primero la segunda objeción. Puede advertirse ante todo que tal planteo del problema se resiente de aquel hacerse importante con la propia persona, que se da en la soberbia y que conduce a la angustia, señalado por Hartmann. Por otra parte, este modo de filosofar toca un abismo tal, que de rechazo nos eleva a una luz inesperada. Meditemos así: Yo soy nada, pero no sólo nada, puesto que puedo pensar mi nada. La nada que yo soy no puede ser el yo que piensa la nada Y puesto que mi nulidad no consiste sólo en su presente, sino también en un futuro indefinido, tampoco lo que en mí se sustrae a la nada consiste en una mera sobreposición en el presente, sino en un futuro indefinido. El ente que es capaz de pensar la nada y su propia nada, ha de poseer un ser y un valor que sobrepase a la nada. Si así es, ya no es posible declarar la caducidad del mundo sobre la base de mi propia caducidad.

Podemos considerar ahora la primera objeción. Cuando se afirma que el mundo en su totalidad es una pluralidad desgarrada, que es finito y caduco y, por consiguiente, sin valor, se exagera una verdad muy antigua, que no es otra que la de la contingencia del mundo. Pero una cosa es la contingencia y otra un contingentismo absoluto. El ente que comprende el límite y la ca-

ducidad tiene que hacerlo desde un trasfondo de no-límite y de no-caducidad. El límite supone lo que está más allá de él; la caducidad, lo que no caduca. Pero si el mundo todo es finito y caduco, como afirma la filosofía de las existencia, lo infinito y eterno tiene que ser un ente extramundano. Este es el sentido del naufragio en la filosofía de Jaspers. La experiencia del naufragio es un sustituto a medias de la prueba a *contingencia mundi*. La *vivencia* de nuestro propio naufragio y del naufragio de las cosas es la *vivencia* de lo contingente que nos coloca frente a la Trascendencia, frente a Dios.

La necesidad de trasfondo para pensar el límite y la caducidad parece haber sido también un motivo determinante del nuevo giro de la filosofía de Heidegger. Como dijimos antes, en sus últimos escritos, ya no interpreta la nada como mera negatividad, sino como lo no-ente, como lo otro que el ente; y afirma ahora que la nada es el «velo del Ser», que es el Ser mismo en cuanto lo diferente de todo ente. Sólo que para Heidegger el Ser no es Dios, puesto que Dios es el ente sumo y, por lo tanto, *ente* al fin. Y sin embargo, a ese Ser que no es Dios, Heidegger lo presenta en una relación con el ente, que en la filosofía tradicional corresponde a Dios. Así nos dice que el Ser es el origen y sino de todo ente, que se revela, que es la verdad, etc. Extrañamente, pues, mientras coloca al Ser en lugar de Dios, niega que sea Dios y, sin embargo, no niega a Dios. Entre tanto, Heidegger no ha podido decirnos todavía qué es el Ser. Y como la doctrina ha quedado incompleta en su punto central, no es prudente someterla a crítica, pero tampoco es posible aceptarla en su actual fragmentariedad.

Podemos, empero, considerar aquí la posición de Heidegger y de Jaspers respecto al valor del ente. Porque éste es finito y contingente se lo declara sin valor. Es evidente que este modo de pensar es ilegítimo. Al ente finito, en cuanto tal, corresponde un valor finito, no un valor negativo. El valor, para ser positivo, no requiere ser infinito. Al contrario, el examen fenomenológico nos muestra que cada valor del ente en el mundo es finito por dos razones: 1) porque cada uno es un contenido determinado, que es él y no otro, por ejemplo, la justicia no es la caridad, la dignidad no es la gracia; 2) porque cada uno alude a uno inferior y a otro superior y ninguno puede ser el supremo en sentido absoluto.

Pero precisamente aquel modo de pensar ilegítimo que considera al ente sin valor porque es finito, que declara a todos los valores negativos porque no son el valor supremo y total, es un notable testimonio contemporáneo de que el hombre abriga *intenciones* valorantes que no se cumplen en ninguno ni en la suma de los valores finitos, y que sólo se colman con la posesión del Valor Supremo, eterno y total.

Decíamos antes, que la experiencia del naufragio es un sustituto sólo a medias de la prueba *a contingentia mundi*. Efectivamente, el naufragio nos coloca frente a la Trascendencia, nos descubre que existe Dios, pero no que El sea la causa del mundo contingente. Entretanto, el carácter contingente del mundo conduce a plantearse el problema de su fundamento. *Pues lo asombroso es que lo finito, lo corruptible, lo que tiene vocación de no-ser, sea; que lo contingente exista.* Es claro que el fundamento del mundo es la Trascendencia, el *Ens a se*. Para que algo exista en la contingencia, algo tiene que existir con necesidad; para que haya esencia de las cosas, algo tiene que ser *su* propia esencia.

Y en el mismo sentido en que se plantea el problema del fundamento de la existencia del mundo, se plantea el problema del fundamento de su valor. Puesto que los valores son finitos en el doble sentido antes señalado, también ellos exigen una razón de ser de su valiosidad. Esta razón de ser no puede radicar ni en el sentimiento ni en la cosa, ni en el individuo ni en la sociedad, ni en una conciencia en general, ni en la voluntad de poderío, ni en la «existencia», pues todos ellos pueden ser valorados y poseen un momento de valor finito. El fundamento tiene que ser trascendente. Lo que es fundamento del valor, tiene que ser él mismo Valor, de lo contrario quedaría sin razón de ser lo que en el ente es valioso. Ese es el Valor absoluto, el *Summum Bonum*, y justamente por ello, el *Bonum omnis boni* (Ag. *Trinit.* VIII, 3, 4).

Y así como en el ente finito existencia, esencia y valor no poseen un ser aislado para sí, sino que son tres momentos de su interna unidad, así tampoco son tres fundamentos separados lo que es existencia por sí, lo que es esencia por sí, lo que es valor por sí, sino que son uno y el mismo el *Ens a se* y el *Summum Bonum.* El Valor Absoluto es otro nombre de Dios.

## EDUARDO GARCIA MAYNEZ (1908)

García Máynez es uno de los filósofos del derecho más sobresalientes de la América latina. Nació en la Ciudad de México en 1908. Se graduó de Bachiller en la Escuela Nacional Preparatoria, y cursó estudios de Derecho y Filosofía en la Escuela de Jurisprudencia y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México. Obtuvo el grado de Licenciado en Derecho en 1930 y de Doctor en 1950. En 1932 y 1933 siguió cursos jurídicos y filosóficos en las universidades de Berlín y Viena.

Su doble interés filosófico y jurídico se mantuvo a lo largo de toda su vida. Fue profesor en la Facultad de Derecho de U. N. A. M. de Introducción al Estudio del Derecho, Filosofía Jurídica y Derecho Público. A su vez, en Filosofía y Letras, desempeñó las cátedras de Etica e Historia de la Filosofía Griega. Más tarde fue profesor titular de «Estudios Superiores de Filosofía Jurídica» en la Facultad de Derecho. Se jubiló en 1970.

Ocupó también cargos directivos: fue Director (Decano) de la Facultad de Filosofía y Letras (1940-1942); Director del Centro de Estudios Filosóficos, de la Revista *Filosofía y Letras* y de *Diánoia.* Es miembro titular del Colegio Nacional, institución que reúne a los mexicanos más eminentes en las distintas actividades intelectuales. Ha sido también objeto de varias designaciones honoríficas extranjeras.

Su producción es muy abundante. Además de los escritos citados más adelante y de buena cantidad de artículos, García Máynez es autor de las siguientes obras: *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho* (1935); *Introducción al estudio del derecho* (1.ª ed. 1940; 20.ª ed., 1972); *Libertad como derecho y como poder* (1941); *Etica* (1.ª ed., 1944; 19.ª ed., 1972); *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico* (1948; 2.ª ed., 1960); *Introducción a la lógica jurídica* (1951); *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica* (1953).

Si bien García Máynez se ha dedicado principalmente a la filosofía del derecho, ha examinado también temas afines de ética y axiología. La relación es muy íntima en el caso de la axiología. Cree que la validez del precepto jurídico se apoya en una sana teoría de los valores. Y escoge la teoría de Nicolai Hartmann. Tal adhesión se halla en su obra sobre la validez del derecho (1935), y se renueva en su última publicación sobre el tema axiológico (1969). El texto que presentamos se extrajo de esta última obra titulada *El problema de la objetividad de los valores.* Para García Máynez la cuestión está resuelta en la axiología de Nicolai Hartmann, que considera al valor como una esencia, al modo de las ideas platónicas. Los valores, como los entes matemáticos, no tienen historia. Lo único que tiene historia es nuestra aprehensión o conocimiento de los entes matemáticos y los valores. Si se acepta tal concepción, se logra una base firme y duradera de la norma jurídica y su jerarquía.

Junto a la influencia de Hartmann se advierte en García Máynez el influjo de Hans Kelsen, y su teoría formal del derecho.

Bajo esta influencia se dedica al estudio de leyes de naturaleza *a priori* que expresan conexiones esenciales entre los modos de conducta regulada por el derecho. El sistema de tales principios constituyo lo que el autor llama «ontología formal del derecho». Esta sirve, a su vez, como fundamento de la lógica jurídica que García Máynez examinó a fondo desde 1951. Dicho estudio cristalizó en tres obras muy importantes: *Lógica del juicio jurídico* (1955); *Lógica del concepto jurídico* (1959); y *Lógica del raciocinio jurídico* (1964). Considera la lógica jurídica como una rama de la lógica deóntica, dedicada al estudio de las normas, conceptos y razonamientos jurídicos.

R. F.

## LOS VALORES COMO ESENCIAS *

## EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES

El modo de ser *(Seinsweise)* de la Idea platónica es el de un ὄντως ὄν, o modo de ser de aquello en virtud de lo cual «lo que de la Idea participa es como es». Por lo que a su modo de ser respecta, «los valores son Ideas platónicas». Pertenecen a ese reino inmaterial descubierto por el filósofo de la Academia, reino que cabe mirar con los ojos del espíritu, pero que no puede ser visto

* *El problema de la objetividad de los valores*, México, El Colegio Nacional, 1969, pp. 49-52, 53-54, 63-67, 71-72, 77-78, 81-82.

con los de la cara, ni tocado con las manos. Para los valores, como para los arquetipos en general, rige el principio de que «son aquello en virtud de lo cual lo que de los mismos participa es como es» (o, si de valores se trata, «aquello en virtud de lo cual lo que de ellos participa *es valioso*»).

La tesis de que los valores son esencias es un corolario de la crítica de Hartmann a la ética kantiana. Los valores no proceden ni de las cosas, estados o situaciones reales, ni del sujeto que valora. Su modo de ser *(Seinsweise)* «no implica un realismo ni un subjetivismo». Tampoco sería correcto concebirlos como formas sin contenido; son, explica Hartmann, «materias» o «estructuras» que determinan una específica cualidad en los objetos, personas o relaciones en que aparecen. Igualmente errónea es la creencia de que podamos considerarlos como producto de una «invención». El pensamiento no puede siquiera captarlos en forma directa. Directamente sólo se les puede captar —como a los paradigmas platónicos— por medio de una «visión interior». Esta «visión interior» de que habla el filósofo ateniense corresponde a lo que la ética material denomina *sentimiento del valor* (*Wertfühlen*). Dicho sentimiento representa «la anunciación» del ser de los valores en el sujeto, de su peculiar forma de idealidad (*Ethik*, 2.ª ed., pág. 190).

El conocimiento axiológico es *a priori*; mas no se trata de una aprioridad «reflexiva» o «intelectual», sino «emocional» e «intuitiva». En este punto, las doctrinas de Scheler y Hartmann coinciden plenamente.

## BIENES Y VALORES DE LOS BIENES

¿Qué relación media, de acuerdo con el pensamiento hartmanniano, entre valores y bienes?

La respuesta es: aquéllos no sólo son independientes de éstos, sino que constituyen su condición de existencia. O, expresado en otro giro: «son aquello en virtud de lo cual las cosas —y, en un sentido lato—, los objetos reales y las situaciones de toda especie, asumen el carácter de «bienes», de «cosas» u «objetos» *valiosos*. En lenguaje kantiano podría decirse que, en cuanto están en conexión con situaciones de hecho (*Sachverhältnisse*), los valores son *condición de posibilidad* de los bienes» (*idem*).

Los de cosas se dan en éstas y sólo en ellas pueden intuirse, lo que explica que tal hecho suela interpretarse con criterio empirista. ¿No parece acaso evidente —pregunta Hartmann— que, al presentársenos de este modo aquellos valores, hacemos abstracción de los objetos en que se dan, y ello nos induce a pensar que su conocimiento procede de nuestra experiencia con los bienes?

A lo anterior no puede contestarse si antes no se precisa el sentido de la expresión «experiencia con los bienes». Decir que experimentamos algo como un bien, que lo estimamos como tal, simplemente significa que nos resulta agradable o provechoso. Pero semejante vivencia presupone ya un saber acerca del valor de lo provechoso o agradable. Es, pues, claro que lo que en semejantes casos se «experimenta» es que los objetos aparecen ante nosotros como medios para algo cuyo valor conocíamos de antemano.

Este saber pertenece al orden del sentimiento, y de él no dudamos ni antes ni después de la experiencia, ya que tiene carácter apriorístico. ¿Cómo, en

efecto, podrían las cosas valer como bienes, si independientemente de su realidad no existiese la pauta estimativa que nos indica que son valiosas?...

Si atendemos sólo a su «realidad», no hay ninguna diferencia entre *bienes* y *males.* Su *forma* o *modo de ser* es idéntico. El hecho de que podamos distinguirlos y contraponerlos no depende de su existir, de su ser real, sino de los valores o disvalores que en ellos descubre nuestra capacidad estimativa.

Para encontrarse en condiciones de dividir las cosas en agradables y desagradables, el hombre necesita un criterio sobre lo agradable o lo desagradable. Poseemos un «sentido vital primario» que nos hace referir todos los objetos, estados y relaciones al valor de la vida, y nos lleva a calificarlos ora como *bienes,* ora como *males.* Permaneceríamos encerrados en un círculo férreo de «referencias recíprocas», si a la pregunta: «¿por qué es esto un bien?», respondiésemos: «porque es bueno para algo». Pues tal respuesta haría surgir, de inmediato, una nueva pregunta: «¿Y esta otra cosa, en relación con qué es buena?» El interrogante —concluye Hartmann— se repetiría *in infinitum*; y en tanto se plantease y replantease en la esfera de los bienes, giraría notoriamente en círculo. Sólo quedaría satisfecho cuando, al responder, no se hiciese referencia a un bien, *sino a un valor*, es decir, a lo que hace que los bienes tengan el carácter de tales» (*opus cit.*, pág. 110).

Hartmann ilustra su tesis con este ejemplo:

La cuestión: «¿para qué trabajo?», no se resuelve respondiendo: «para ganar dinero», o «para sustentarme». Sólo puede contestarse por referencia al valor de la vida, en virtud del cual se justifica el esfuerzo desplegado para ganar nuestro sustento. Supongamos ahora que alguien inquiriese: «¿puede la simple vida justificar el trabajo?» A quien tal preguntase habría que responderle que su justificación no está en cualquier forma de vida, sino en una vida valiosa. De este modo se reconocería la «referencia apriorística» del trabajo a un valor que le otorga sentido y que «es más alto que el de la vida misma».

En conexión con el ejemplo podría objetarse —prosigue Hartmann— que en la experiencia ajena podemos descubrir el valor de lo que otros han alcanzado con sus fatigas. El argumento no sería válido, pues para considerar valioso el esfuerzo de los demás hay que juzgarlo de acuerdo con pautas de valoración. Este supuesto conserva su vigencia aun cuando «falle» nuestro sentido estimativo, y no entendamos a qué aspiran otros hombres, por qué o para qué se esfuerzan y trabajan.

Los factores empíricos no pueden, pues, invocarse contra la aprioridad que domina la esfera de los bienes.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## RELACION ENTRE APRIORIDAD Y CARACTER ABSOLUTO DE LOS VALORES

Lo absoluto de los valores y la aprioridad de su conocimiento son tesis distintas, y cada una requiere demostración aparte.

Conviene advertir que la tesis de que los valores son objeto de un conocimiento *a priori,* conservaría su validez aun cuando toda estimación fuese subjetiva y arbitraria. En tal hipótesis, aquéllos serían «prejuicios» o, mejor,

ya que de «juicios» no se trata, *predisposiciones* o *anticipaciones* del sujeto que valora. Carecerían, pues, de base empírica y correlato experimental. Las realidades no encierran criterios estimativos; son, más bien, lo que puede ser estimado o valorizado y, por ende, permanece abierto a la aplicación de esos criterios.

En el plano teórico cabe demostrar —como lo hizo Kant— que las categorías son leyes válidas para todos los casos de lo experimentable. En el terreno ético semejante demostración es imposible, pues los valores no son leyes del ser. La prueba de su objetividad no puede fundarse en su coincidencia con lo real, ni esa objetividad resulta desmentida cuando tal coincidencia no existe. El peligro subjetivista, como el de la simple invención, parecen más graves en el caso de los valores que en el de las categorías.

La aprioridad de aquéllos no está, en cambio, expuesta a ese peligro, ya que, aun cuando sólo fuesen predisposiciones o prejuicios, conservarían su carácter de condiciones de posibilidad de la actitud valoradora y de la existencia de los bienes.

El *a priori* teórico es un elemento del conocer, y el sentido que como tal le corresponde puede perderse si a ese *a priori* le falta validez objetiva. El *a priori* práctico, en cambio, no tiene un sentido epistemológico; es un factor determinante de la vida, los juicios estimativos, la repulsión y el deseo. Dichos juicios se refieren siempre a él, y tal referencia subsistiría aun cuando los valores fuesen meras invenciones del sujeto de la valoración.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## RELATIVIDAD Y ABSOLUTIDAD DE LOS VALORES

Uno de los aspectos más interesantes y, también, más fecundos, de la doctrina hartmanniana, es la tesis de la *relatividad* —o, como también podría decirse— *relacionalidad* de los valores.

«Que las cosas y las relaciones entre éstas puedan ser bienes o males; que una tendencia pueda dirigirse a ellas; que haya fines del querer que, pese a su idealidad, son realmente determinantes de las acciones; que existan la aprobación y la censura del comportamiento humano; que desde lo más hondo la conciencia deje oír su voz correctiva para hacer imputaciones, imponer responsabilidades y achacar culpas: todo ello sólo se entiende bajo el supuesto de que los valores dominen como *prius* determinante la situación vital del hombre» (*opus cit.*, pág. 124).

Existe la sospecha de que los valores sean puramente subjetivos. Pues no cabe negar que los «bienes» sólo valen para un sujeto, y que las cualidades de las intenciones y los actos existen siempre *en relación* con las personas. Pero si los juicios estimativos proceden de una conciencia valoradora y únicamente tienen sentido para el sujeto de la valoración, parece difícil que estemos en condiciones de atribuirles *objetividad.* «En cuanto los valores son relativos a ese sujeto, tendrán que ser vistos como una función de las estimaciones humanas, con lo que se abre la puerta al relativismo axiológico nietzschiano.»

Mas: ¿cómo conciliar este aserto con los fenómenos anteriormente discutidos? No hay duda de que esos fenómenos pertenecen al orden del ser, ni de que existen independientemente del sujeto que los estudia. Este último no

los crea, sino que se topa con ellos, por lo que no cabe sostener que únicamente existan para su conciencia. ¿Cuál es, pues, el sentido de la innegable relatividad de los valores y los bienes a la persona?

Hartmann explica, primeramente, cómo debe definirse la relatividad o relacionalidad de las cosas valiosas.

El hombre no puede impedir que algo sea para él un bien o un mal. Ello no depende de su albedrío. Lo que sí está en su poder —al menos dentro de ciertos límites— es aspirar a los bienes y tratar de evitar los males. Pero este hecho se da independientemente de que sea o no capaz de comprender que algo es para él bueno o malo. El conocimiento del valor de los bienes y de la perniciosidad de los males, o la inexistencia o estrechez de tal conocimiento, ni suponen ni destruyen la relación examinada, es decir, el que haya cosas que son un *bien* o un *mal* para un sujeto, aun cuando éste no lo sepa, o crea precisamente lo contrario.

Al sujeto le resulta imposible modificar el carácter de las cosas valiosas, es decir, la circunstancia de que sean «buenas» para él. Este su «ser buenas» no existe «relativamente» a sus valoraciones a la persona como sujeto que valora, sino «a la persona como tal». Cuando declaramos que algo es un bien «para» un hombre, el «para» no significa que el sujeto desempeñe el papel de «condicionante» de la bondad del objeto; apunta sólo a uno de los términos de la relación en que la materia axiológica se halla inserta. «Que las leyes geométricas sólo valgan para lo extenso; las leyes mecánicas para cosas materiales y las biológicas para los vivientes, es algo en lo que nadie ve un relativismo del contenido categorial de esas leyes.»

Más que de «relativismo», en el caso habría que hablar de «relacionalidad». En este sentido, también las leyes psicológicas valen para los seres anímicos, lo que no significa, por supuesto, que sólo existan en la conciencia de éstos o sean creadas por ellos. Se trata de legalidades «a que los sujetos para quienes tienen validez hállanse incondicionalmente sometidos».

La relacionalidad de los bienes a las personas no existe en conexión con los juicios estimativos que éstas puedan formular o efectivamente formulen, sino con el «ser» de aquéllos y su estructura categorial. Dicha estructura explica que la peculiaridad (*Beschaffenheit*) de las relaciones y las cosas no «sea» indiferente para el sujeto, sino valiosa o antivaliosa. Las «valoraciones» resultan, de este modo, una «función» de la «bondad» o «perniciosidad» intrínsecas de las situaciones o de los objetos.

La «relacionalidad» de los «bienes» es de carácter «absoluto», ya que está implícita en el «contenido» de los correspondientes valores. «El sujeto y la cosa hállanse tan objetivamente implicados en la estructura de la materia axiológica como la causa y el efecto en la trama del nexo causal. En ambos casos la relación entrelazante es puramente objetiva y posee, frente a cualquier concepción, un sentido absoluto» (*opus cit.*, pág. 127).

Esta tesis se funda, como fácilmente puede advertirse, en una cuidadosa separación de dos relaciones heterogéneas. Una de ellas existe entre el «valor» de los bienes y el sujeto como tal o, para emplear otro giro, entre el valor del objeto valioso y la persona «para» quien éste realmente «vale»; la otra, entre el objeto en que el valor se da y la «valoración» —positiva o negativa, correcta o incorrecta— que eventualmente se haga del mismo. Decimos «even-

tualmente», porque a veces ocurre que el sujeto para quien algo es «bueno» o «malo» no tiene conciencia de ello, ni, por tanto, de la otra relación. El primero de los dos nexos depende de la «materia axiológica»; el otro, de los juicios estimativos sobre la «bondad» o «perniciosidad» de los objetos «valorados». Precisamente en cuanto esas relaciones son independientes, podemos entender que los juicios de valor sean, a veces, incorrectos. Pues existe la posibilidad de que el hombre niegue o ignore la significación que los bienes tienen para él, o atribuya a las cosas un sentido axiológico de que carecen.

Después de referirse a la relatividad de los bienes, Hartmann se pregunta si debe también hablarse de relatividad o relacionalidad de los valores éticos *sensu stricto*, es decir, de los que no encarnan en cosas y situaciones, sino en la conducta, la voluntad o los propósitos. Tales valores son, sin duda, los más altos, pues sólo a ellos se refieren los juicios de alabanza y censura, y ellos son los únicos que se manifiestan en el sentido de responsabilidad y en la conciencia de la culpa. Su aprioridad ha quedado firmemente establecida; pero aún no sabemos si son, también, relativos a las personas, ni cómo, dado que semejante relatividad exista, debemos entenderla.

Estas cuestiones resultan más arduas que la referida a las cosas que valen, pues el valor moral de una actitud no existe, como tal valor, «para» un sujeto, ya se trate de nosotros mismos o de otra persona. Ese valor, como cualidad moral, reside en el actuante o en sus actos. «Rectitud, inocencia, fidelidad, confianza, energía, espíritu de sacrificio, *tienen en sí su valor moral*» (*opus cit.*, pág. 128). Pero éste no deriva de que constituyan un «bien» para otros, sino de su carácter de *cualidades* del que actúa. Hartmann les da el nombre de *valores de la acción virtuosa* (*Tugendwerte*), y sostiene que su *ser* en sí es más puro que el de los valores de bienes (*idem*).

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## SOBRE EL «SER EN SI» DE LO VALIOSO

La tesis de que los valores son esencias ha sido iluminada por los lados. En primer término, constituyen un *prius* condicionante de todos los fenómenos éticos; frente a ese *prius* la aprioridad de la conciencia estimativa resulta sólo un fenómeno parcial. En segundo término, aparecen, frente al sujeto de la valoración, como absolutos. La «relatividad a los sujetos» atañe sólo a la estructura de la materia axiológica. Pero el valor de ésta no se identifica con dicha estructura (*opus cit.*, pág. 133).

¿Qué debe entenderse aquí por «materia»? Según Hartmann, el vocablo designa el *contenido* de lo que es valioso. El valor moral de la confianza, por ejemplo, no es la confianza misma. «Esta última es únicamente la materia de aquél, es decir, una relación específica, caracterizable en forma general, entre persona y persona» (*idem*). La «valiosidad», como diría Heyde, de la confianza, no es esa relación personal ni, tampoco, la idea que de ella tengamos. Trátase de una estructura puramente ontológica, no axiológica, esto es, «de la idea esencial de una relación específica en el ámbito del ser». «Lo propiamente valioso de ella es otra cosa, enteramente distinta e irreductible, pero que, en esta su diversidad, puede sentirse y reflejarse en la conciencia estimativa» (*idem*).

Es posible que los valores varíen paralelamente a la pluralidad de las diversas «materias», pues la esencia material de la confianza —para incidir en el ejemplo— no sólo difiere de la de la fidelidad, sino que el valor de la primera es también diferente del de la otra virtud. Los valores prestan a esas materias un «sentido», una «significación de orden superior» que trasciende su ser óntico y las «inserta» en una distinta «esfera de conexiones», en un «orden inteligible de lo valioso» (*opus cit.*, pág. 134).

La tesis de que los valores son en sí puede considerarse como la formulación positiva de los resultados de la crítica de Scheler y Hartmann al subjetivismo kantiano. El primero, y más importante, de tales resultados, es: «los valores existen independientemente de la conciencia». Ella es capaz de captarlos o ignorarlos, mas no de «crearlos». Y aun cuando el hombre pueda —dentro de ciertos límites— crear la «materia» de aquéllos (por ejemplo, establecer con otros sujetos una relación de amistad), de él no depende que ésta sea valiosa o antivaliosa.

Expresado en distinto giro: los valores son objetos posibles de una intuición estimativa, pero no surgen con ella, ya que su carácter no es «el de concepciones, representaciones o pensamientos». El referido a lo valioso es «auténtico conocimiento del ser» y, en tal respecto, en nada difiere del de orden teórico. «Su objeto es, frente al sujeto que valora, tan independiente como el de las relaciones espaciales frente al conocimiento geométrico, o el de las cosas materiales frente al conocimiento sensorial» (*opus cit.*, pág. 134). El carácter *trascendente* de los actos cognoscitivos volvemos a encontrarlo en la captación de lo valioso, por lo que las dificultades del problema del conocimiento no le son ajenas. Al «intuir» los valores el sujeto es puramente «receptivo». El objeto de esa intuición, el valor en sí, lo determina, no a la inversa. Por ello sostiene el filósofo alemán que ese objeto permanece tan «intocado» por la intuición axiológica como cualquier otro por el hecho de que se le conozca.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## EL SER EN SI ETICO-IDEAL DE LOS VALORES

La tesis del ser en sí ideal ha quedado sólidamente establecida en el orden teórico, especialmente en lo que respecta a los objetos lógicos y matemáticos. Ahora hay que inquirir cómo podemos fundarla en lo que a la ética atañe. En el caso de los valores, numerosos prejuicios dificultan su admisión. De éstos, el más arraigado consiste en creer que si el valor es irreal sólo podemos concebirlo como «función» de las estimaciones humanas.

No sólo los de la lógica y la matemática; también los de la intuición estimativa son objetos cuya existencia e índole escapan a cualquier arbitrariedad del sujeto. El juicio moral: «es reprobable alegrarse del dolor ajeno», no significa que el sentimiento ligado a dicho juicio sea «reprobable»; lo que expresa es otra cosa, enteramente objetiva: el *ser* la actitud de quien se alegra del mal ajeno *reprobable en sí*. Y este *en sí* es un *en sí* ideal (*opus cit.*, pág. 139).

De otro modo no podríamos comprender por qué a todo auténtico juicio de valor se halla unida la convicción de que los demás «tendrán» que juzgar como nosotros y experimentarán el mismo sentimiento. La «generalidad» y «necesidad» que descubrimos en esa convicción no es, empero, un «factum»

de carácter psicológico. Pues bien puede ocurrir que otras personas juzguen y sientan de distinto modo.

Con las intuiciones estimativas sucede lo propio que con el conocimiento matemático. No todo el mundo es capaz de tenerlas, esto es, de ver las cosas como realmente son. A ciertos sujetos puede faltarles la capacidad valoradora, la «madurez ética» necesaria para sentir y juzgar certeramente. Lejos de que tales deficiencias destruyan la tesis del ser en sí de lo valioso, más bien la confirman; pues la generalidad y objetividad que atribuimos a los juicios estimativos no implican que *cualquiera* sea capaz de intuir lo que vale y lo que carece de valor. Lo que aquella atribución supone es solamente que el sujeto *capaz* tendrá siempre que juzgar y sentir en la misma forma.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## ENGAÑO AXIOLOGICO Y CEGUERA VALORATIVA

Las «variaciones» de la intuición axiológica no suponen un cambio en los valores, ni en ninguna forma los relativizan, pues lo que varía no son ellos, sino nuestra *capacidad* para captarlos.

El sentido estimativo es comparable a un cono de luz que se desplaza sobre el horizonte ideal de lo que vale. La conciencia de cada hombre y cada época se proyecta sobre ese horizonte e ilumina algunas porciones del mismo, descubriendo así determinados valores. En rigor no debería hablarse de *trasmutación* o *inversión* de lo valioso. Los valores no se crean ni se transforman; se descubren o se ignoran. Del mismo modo, el rayo de luz, proyectado desde el faro, ilumina, mas no crea, el horizonte marino.

Las variaciones de la intuición axiológica no alteran ni destruyen el objeto a que se hallan referidas. Este permanece inconmovible e inmutable, y los cambios sólo atañen al sujeto o, para hablar rigurosamente, a los límites de su intuición emocional. Volviendo a la imagen, podríamos decir que el movimiento, así como la mayor o menor intensidad del cono de luz que recorre el horizonte de los valores, en nada modifican ese horizonte. Si algunos sectores no son descubiertos o permanecen semiocultos en la bruma, no se debe a que no existan, sino a la dirección o debilidad de los rayos luminosos. Tan erróneo sería negar la existencia de valores no descubiertos, como poner en duda la de una roca no iluminada por la luz de un faro.

La misma comparación puede servir para esclarecer otro aspecto de la tesis hartmanniana, el de las perversiones y errores de la conciencia estimativa. Los últimos sirven de base al mejor argumento en favor de la tesis objetivista, ya que suponen una incongruencia entre lo que se considera indebidamente como valioso y lo que efectivamente vale. La verdad es, de este modo, condición de existencia del error. Volviendo al símil: cuando el guardián del faro lanza el cono de luz sobre el horizonte, puede acontecer que crea ver un navío allí donde hay una roca; pero ésta no deja por ello de ser roca, ni se convierte en bajel. El hecho de que el guardián esté expuesto a equivocarse, solamente es posible en cuanto la roca existe con absoluta independencia de que se la conozca, se la tome por lo que no es o se la ignore.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

# OCTAVIO NICOLAS DERISI (1907)

Derisi es sin duda una de las figuras más destacadas del movimiento neoescolástico latinoamericano. Es conocido internacionalmente por su trabajo editorial como director de la revista *Sapientia* y por su interpretación contemporánea del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En la Argentina en particular lleva a cabo una labor didáctica y de diseminación neoescolástica que se extiende por más de treinta años y que lo hace una constante filosófica importante que no se puede pasar por alto en la comprensión del desarrollo filosófico de su país y de la América latina en general.

Nace en Pergamino, provincia de Buenos Aires, en 1907. Se gradúa de Doctor en Filosofía y Ciencias (1926) y Teología (1930) en la Universidad Pontificia. Después de algunos años dedicados a la enseñanza y el estudio se recibe de Profesor (1938) y, más tarde, de Doctor (1940) en Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires. En 1943 entra en dicha Facultad como profesor adjunto, permaneciendo allí hasta 1948. Es durante este último período que funda la revista *Sapientia* (1946), que dirige hasta el presente. Ocupa el cargo de profesor titular de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades de La Plata en el mismo año y dos años después funda el Instituto de Filosofía y su órgano de divulgación, la *Revista de Filosofía*. En 1958 funda la Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, de la que es rector.

Además de su constante labor docente en la Argentina, Derisi ha viajado con frecuencia al exterior, dando a conocer su pensamiento en varios países de Europa y América donde ha dictado cursos y conferencias (Universidad Central de Madrid, 1947; Universidad Católica de Rio Grande do Sul, 1949; Instituto Católico de París y Universidad Pontificia Gregoriana en Roma, 1954). Ha participado en numerosos congresos internacionales de filosofía y obtenido varias distinciones y honores entre los que se destaca el «Primer Premio de Filosofía,

Crítica y Ensayo» correspondiente al trienio 1943-45, otorgado a su obra *Filosofía moderna y filosofía tomista.*

Tanto el tema del hombre como el del valor son preocupaciones constantes de su pensamiento. Uno de sus primeros trabajos ya se encara con la problemática antropológica: *La formación de la personalidad* (1941), que recibirá atención nuevamente en *La doctrina de la inteligencia, de Aristóteles a Santo Tomás* (1945) y en *Filosofía y vida* (1955). La axiología también recibe atención temprana aunque indirecta en *Lo eterno y lo temporal en el arte* (1942), *Arte cristiano* (1946) y *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (su tesis doctoral en Buenos Aires, reeditada por tercera vez en Madrid, 1963); su posición adquiere madurez completa en *Filosofía de la cultura y de los valores* (1963), donde propone la fundamentación del valor en la teoría tomista de la participación: «La teoría de los valores cobra nueva luz en la doctrina tomista de la participación, donde aquéllos cobran todo su sentido ontológico. Se descubre así que los valores tienen existencia real en cuanto participan del Sumo Bien, pero también se explica de esta forma su carácter ideal como modo abstracto y universal de aprehender su esencia por el hombre. Los valores aparecen así ubicados, como intermediarios entre Dios y el hombre, son los hitos que el hombre recorre en su itinerario hacia Dios.»

J. G.

## LA ESENCIA DEL VALOR *

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

Las últimas direcciones del pensamiento actual, dominadas por el irracionalismo, especialmente en la forma existencialista, que es una vuelta al empirismo por vía anti-intelectual, hacen depender el valor de la propia libertad —retorno a Kant, que tampoco superaba el empirismo—. Con lo cual se confirma históricamente la demostración teórica de que los *objetos* o *valores* o se identifican con el *ser* trascendente y absoluto, o pierden todo sentido intencional y trascendente dentro de la misma conciencia.

Los tomistas han respondido siempre que el valor es un *bien* o *ser apetecible.*

Sin embargo, a muchos espíritus —incluso a filósofos católicos— sigue seduciendo la distinción de *ser* y *valor*. Pareciera que el *valor* en sí mismo no tuviera vigencia en el plano de la realidad ontológica, sino que fuera una pura *esencia* ideal, destituida de existencia, e incluso de contenido pensable —*alógico*—, y que llega a existir sólo al ser realizado por la persona en el ser

* *Filosofía de la cultura y de los valores*, cap. XII, Buenos Aires, Emecé, 1963.

real, para constituir el *bien* propiamente tal; pero que en sí mismo y permaneciendo, eso sí, trascendente al sujeto, continúa incontaminado del ser en que se realiza. En efecto, ¿qué realidad puede significar el placer, la justicia, la nobleza, la belleza y la santidad? Existen acciones placenteras, justas, nobles, bellas y santas, es decir, las realizaciones concretas de tales valores en el ser, o sea, los *bienes*, pero en sí mismos los valores no parecen poseer carácter real, constituir un ser real.

Los *valores,* sin embargo, son *reales* e identificados con el *ser*. La solución tomista sigue siendo verdadera hoy como antes. Pero el valor sólo cobra todo sentido ontológico en la doctrina de la *participación*, columna vertebral de la metafísica tomista.

El problema del *perfeccionamiento práctico del hombre* —que comprende el de su *hacer* técnico-artístico y sobre todo el de su *obrar* moral y, desde éste, aun el mismo *perfeccionamiento teórico* de la inteligencia por la filosofía y las ciencias— implica dos términos entre los que se establece: uno del hombre *como es*, unidad sustancial de cuerpo y alma con vida vegetativa, sensitiva y espiritual, inteligente y volitiva, jerárquicamente subordinadas entre sí; y otro del hombre como *debe llegar a ser* por la actuación de esa actividad, que culmina en la espiritual con la consecución de la verdad y del bien —en definitiva del *ser*— trascendente, en busca de la Verdad y Bien infinitos —del *Ser* de Dios—, que son su Fin y Bien último. Ese recorrido ha de realizarlo el hombre *libremente*, a saber, sometiendo su actividad libre a las exigencias del Fin supremo para su consecución, y que la inteligencia expresa en las normas en el caso de la moral, o a las exigencias impuestas por el bien por conseguir en su propio cuerpo y los demás seres materiales circundantes —la *utilidad* y la *belleza*— por la actividad técnico-artística en la que la libertad echa mano del propio ser material y otros instrumentos materiales. Aun el perfeccionamiento especulativo de la inteligencia por la posesión de la verdad o ser trascendente, constituye la ciencia y la filosofía, no se realiza sino bajo el impulso de la voluntad libre, vale decir, de la actividad práctico-moral.

El perfeccionamiento ya del hombre en su propia actividad espiritual —mediante la actividad especulativa o de la inteligencia y de la práctico-moral o de la voluntad— ya del ser de su cuerpo y vida inferior y de los objetos exteriores mediante la actividad espiritual *técnica* y *artística* de la persona, se realiza por una *participación real* del *bien* o *ser* en cuanto apetecible. Todo perfeccionamiento real —del hombre o de las cosas— supone la existencia de Dios, del *Ser* o *Bien* infinito o imparticipado, de cuya perfección o bondad recibe o participa. El hombre —y lo mismo cualquier ser infinito— *tiene* existencia o perfección, pero *no es* la existencia o perfección. No puede llegar a tenerla, conservarla o aumentarla sino por participación —y por ende, por intervención— directa e inmediata de la Existencia infinita. Sólo Dios es la Existencia o Bien y, por eso mismo, en grado infinito. De aquí que cada vez que el hombre —y el ser infinito, en general— con su actividad acrecienta el bien —que es lo mismo que la perfección o existencia— en sí o en las cosas, no lo pueda hacer sino recibiéndolo o *participándolo* inmediata y directamente del *Bien* infinito de Dios.

La diferencia que media entre la aprehensión y realización de estos bienes de los seres finitos materiales y del ser espiritual o personal del hombre, es que éste no sólo es capaz de aprehender y realizar el bien, como aquéllos, sino de aprehenderlo *formalmente como bien*, como *ser* apetecible trascendente, y

de proponérselo y realizarlo *libremente* en cuanto bien. El bien sólo se *de-vela* como tal ante la *inteligencia* y sólo es *realizable formalmente como bien* por la *libertad* o, en otros términos, sólo se manifiesta y se *realiza* en cuanto tal por el *espíritu* y, en tal sentido, sólo el hombre es capaz de *ver* o *apreciar* el *bien* y de *realizarlo* como *bien*, de *apropiarse* de él por la *conciencia* y la *libertad*. Los demás seres o no aprehenden el bien o a lo más lo aprehenden concretamente sin descubrirlo en su formalidad de tal, y lo realizan siempre necesariamente, es decir, con un determinismo impreso en su actividad —leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas— y no son capaces de descubrirlo ni elegirlo libremente en cuanto tal. Porque sólo el hombre es capaz de conocer el *ser* como *ser* y su *relación* de conveniencia —o disconveniencia— con alguno de los aspectos de su ser, en que consiste el *bien* o *valor*. En efecto, el bien o valor no es sino el ser con la *relación* de conveniencia con otro ser, al que actualiza o perfecciona; ser aprehendido y realizado conscientemente, a saber, por la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad.

En tal sentido, únicamente el hombre es capaz de *valorar*, o en otros términos, de *des-cubrir* y de *elegir* libremente el *bien* como tal. Este *bien develado y elegido consciente y libremente* —vale decir, *presente* a la actividad espiritual— es formalmente el *bien* o *valor*.

El valor es un bien que puede existir o no, pero en todo caso es un bien para *ser realizado* y, como tal, tiene que ser capaz de ser realizado —u obtenido—; y en el caso del valor moral *debe ser* realizado, precisamente mediante la actividad del espíritu. A veces el bien o valor se encuentra ya realizado por la persona propia o por otra distinta de la que lo aprehende; pero en todo caso, en su formalidad propia el valor ha sido antes un bien aprehendido y, como tal, capaz de ser conseguido o realizado por la persona o el ser espiritual finito.

Los *valores*, pues, son *bienes* o *seres apetecibles finitos trascendentes*, intermedios entre el Bien infinito —por participación causal eficiente, ejemplar y final— inmediata del cual son constituidos como *tales* —y la persona o ser espiritual finito, quien lo *de-vela* conscientemente o en su formalidad propia— como *ser* o perfección actualizante de alguno de los aspectos de su propio ser —y así los *elige y realiza libremente* para perfeccionar o acrecentar su propio bien personal— a veces mediante el perfeccionamiento o actualización de su ser o actividad inferiores a los objetos materiales circundantes, perfeccionamiento subordinadio a su bien específico— a fin de disponerse a alcanzar su Bien finito, su último y definitivo Bien trascendente, con cuya posesión logre su propia e inmanente actualización o perfección.

Los valores son los bienes finitos, intermedios entre la Persona infinita —que los constituye en su esencia, siempre en relación de apetebilidad o bondad con la persona finita— y ésta, que los *descubre* y *realiza* —con el concurso de la Causa Primera— en su existencia concreta para aproximarse y prepararse a alcanzar así aquel infinito y definitivo Bien suyo, en cuanto la perfeccionan bajo uno u otro aspecto disponiéndola y preparándola de ese modo a su supremo y definitivo perfeccionamiento.

Pero si los bienes intermedios o valores llegan de hecho a ser realmente tales por la actividad espiritual humana como participación del Bien infinito, a cuya consecución sirve con su realización —directa o indirectamente, según sean valores morales o de otro carácter, verbigracia científicos, artísticos y

técnicos—, la verdad es qu eellos a la vez se presentan al hombre como *esencias universales*, llenando plenamente tal esencia valiosa, por ejemplo, la justicia, la utilidad, por participación de las cuales llega a ser justa o útil una acción humana o también el cumplimiento material de un contrato o un instrumento, respectivamente, cumplido o elaborado por aquélla. Vale decir, que el valor, que como bien particular por hacerse se presenta y llega a ser *realmente* por la libertad humana como un *bien participado* del Bien infinito, cuyo cumplimiento o realización es destinado a conducir directa o indirectamente a la persona humana a la consecución de dicho Bien, como esencia valiosa se presenta como un bien en sí e imparticipado. En síntesis, los valores, que *realmente son bienes finitos* por participación y en cuanto conducen a la posesión del Bien infinito, como *esencias valiosas* se presentan cumpliendo *plena y universalmente tal valor*, como *bienes imparticipados, ideales,* por participación de los cuales llega a ser buena nuestra actividad humana que los encarna o *confiere realidad.*

En todo caso tal esencia universal valiosa, no es objeto de un conocimiento puramente especulativo —como por ejemplo la esencia de hombre— sino de un conocimiento práctico, de una esencia ordenada a dirigir la acción humana al *bien,* ya del propio acto libre, ya, a través de éste, de la actividad corporal propia y ajena, como por ejemplo la *justicia y la utilidad.*

Pero, en cualquier caso, ¿cómo el valor puede ser *bien real participado,* y a la vez *esencia ideal imparticipada?*

Creemos que de la confusión de estos dos aspectos del valor, provienen los errores de la filosofía contemporánea y también la imprecisión con que a las veces se presenta la solución realista del tomismo.

La clave de la solución está en la doctrina tomista de la *participación,* cuya fecundidad se revela cada día más a propósito de los problemas más graves y profundos de la filosofía.

Según ya lo hemos expuesto en otro trabajo, hay dos participaciones: 1) Una *real,* que es la del *ser* y, por eso mismo, de la *esencia* y *existencia* o *presencia,* de las perfecciones puras o «simplemente simples» —las que en su concepto no encierran imperfección— o trascendentales, en el sentido escolástico del término y, cuya unidad lógica es, por eso, imperfecta, *analógica,* pues este ser se realiza de las más diferentes maneras. Se trata de una participación real, vale decir, que se da en la realidad trascendente, con independencia de nuestro pensamiento; y que, en definitiva, es única: la participación de *ser*: de la *esencia* moral —o en los seres materiales exteriores a su actividad espiritual— técnica y arte.

Conviene insistir en que el bien o el valor —y por ende, también su *aprehensión*— se constituye —aun en su esencia en la Esencia e Inteligencia divinas— siempre por preferencia al *sujeto* concreto, como *perfección* o *acto* suyo. Y en tal sentido hay *bienes* o *valores* que convienen al *hombre en cuanto hombre* y son, por ende, *esenciales* y *permanentes;* pero hay *valores* que sólo convienen al *hombre en su situación concreta* y, como tales, convienen a un *artista, a un sabio o a un técnico,* y no a otro. Lo cual no quiere decir tampoco que los valores sean puramente relativos, sino que su *realidad absoluta se constituye por relación al sujeto personal o concreto.*

En segundo lugar hay una *participación lógica,* que se constituye en el plano de las *esencias* y, como tal, es de las perfecciones imperfectas o «mixtas», es

decir, de las perfecciones que en su propia naturaleza o noción incluyen imperfección o, en otros términos, de las perfecciones predicamentales, las cuales se expresan por conceptos unívocos.

Se trata de una perfección esencialmente imperfecta, *concebida* por la mente con abstracción de sus notas individuantes o, de otro modo, de un *modo universal* y en toda su pureza esencial. Así concebida, con prescindencia de sus realizaciones concretas y contingentes, la esencia aparece como la *esencia en sí, imparticipada* —verbigracia: el *hombre,* por participación de la cual a su vez son las esencias concretas— verbigracia Juan es hombre por participación de la esencia del hombre.

Se trata de una participación *lógica,* vale decir, de un modo de *concebir o pensar las cosas,* y no de una participación real, aunque tal *modo de pensar las cosas* se funde en la realidad, que ofrece asidero a él. En efecto, la esencia en sí, por ejemplo de hombre, no existe: en la realidad sólo existen hombres individuales y contingentes: José, María, etc. Pero todos y cada uno de esos individuos son *hombre,* animal racional, bien que identificado éste con la individuación en cada caso. La inteligencia espiritual es capaz de poder captar las notas esenciales —hombre o animal racional— sin las notas individuantes con las que se encuentra identificada en cada hombre concreto; con lo cual la esencia de hombre resulta abstracta y universal en el *modo de ser aprehendida* por el concepto, bien que su contenido o notas esenciales —hombre o animal racional— sea real y esté identificado con cada uno de los individuos. Esta identificación del individuo con el concepto, en cuanto a la *esencia* aprehendida y no en cuanto al *modo abstracto y universal* de aprehenderla, sin que la esencia en sí se agote en ninguno de ellos, hace que los individuos se *conciban —cum fundamento in re—* como esencias que son tales por participación de la esencia en sí, imparticipada, que Juan, por ejemplo, se conciba como hombre por participación de la esencia en sí de hombre; la cual es real en su contenido, pero no en su existencia, pues sólo existe en el concepto de la mente.

Todas las esencias finitas concretas, que *realmente* son por participación de la *Existencia e Inteligencia divinas,* pueden ser aprehendidas abstractamente por el intelecto como esencias en sí, imparticipadas —por el modo abstracto de ser aprehendidas, con prescindencia de su existencia concreta contingente— por participación de la cual son las esencias individuales existentes o posibles.

Los bienes finitos o valores son realmente esencias concretas, las cuales, como tales, también pueden ser abstraídas de su realización individual y contingente y concebidas como valores abstractos, en sí, y en esta forma se presentan realizando en toda su pureza la *esencia* del *valor.* Así de los actos justos reales —existentes o posibles— abstraemos la noción o esencia de *justicia.* Y los actos humanos para ser justos deben ajustarse a la esencia de *justicia.* Tal esencia *no existe* realmente sino en los actos justos; pero en sí misma, como *esencia* abstraída de lo real, es también ella *real,* sus *notas constitutivas son reales;* bien que *no sea real el modo universal y abstracto* con que se la concibe y que, por eso, no se predica de los actos u otros objetos concretos.

Los valores así concebidos son, pues, *reales en lo que* ellos expresan, en las notas constitutivas de la *esencia valiosa,* bien que lo *sean* en *el modo abstracto o universal, puramente mental,* con que son expresadas por el intelecto.

Los actos humanos y sus objetos deben ajustarse a las exigencias del valor y deben realizar la *esencia real* de éste; y no su *modo abstracto,* que no es real.

Pero la participación en sí misma de los actos respecto del valor universal no es *real; la participación real* es la de *bien concreto, en su esencia y existencia, respecto al Bien divino,* ajustándose a las exigencias del Cual la acción humana resulta buena. El *bien concreto* o *valor* se constituye tal, en cuanto es un *ser* o *acto* que participa del Bien infinito y por eso mismo, conviene o *perfecciona* al hombre en orden a la actualización plena de su ser por la consecución exhaustiva de aquel Bien o Acto puro.

A la luz de lo expuesto se comprende qué son los valores; bienes finitos o esencias valiosas por hacer, intermedias entre el Bien divino y la libertad humana; la cual debe realizarlas o encarnarlas en sí o en las cosas —siempre por participación de aquel Bien— para disponerse al logro de éste. Bienes intermedios que son real y concretamente los valores pueden ser aprehendidos también de un modo abstracto por la inteligencia, en cuyo caso la realidad sólo está en las *notas esenciales* y no en el *modo abstracto y universal e imparticipado,* con que son concebidos y, por ende, su participación es únicamente *lógica* y no real.

Por no atender a este doble modo como puede ser aprehendido el valor o bien finito en su realidad de bien participado para ser realizado por la persona humana, ya como *esencia valiosa* o buena abstractamente, que *como tal* no es real, ya como *bien real* por participación del Bien infinito, se han originado no pocas confusiones en la axiología contemporánea.

Así se afirma, por una parte, el carácter absoluto y trascendente de los valores y, por otra, se les niega realidad, se los reduce a entes ideales. La verdad es que los valores son absolutos y trascendentales al hombre, poseen realidad en sí como bienes reales que son —existentes o posibles—; aunque *el modo abstracto* con que se los concibe y su ser *imparticipado,* no sean reales.

Cuando N. Hartmann afirma que si Dios existiese, estarían de más lo valores, como si éstos sustituyesen a Aquél, confunde evidentemente las esencias valiosas o bienes finitos participados, *que realmente son los valores,* con los *valores abstractos* a los que hipostasía y confiere realidad como tales, en un modo análogo al que empleaba Platón con las *Ideas.* Si los valores abstractos son concebidos como realidades *absolutas e imparticipadas* en sí, y, como tales, independientes de Dios, es claro que los valores vienen a sustituir a Dios en el plano práctico tanto moral como técnico artístico. Pero la verdad es que los valores no *existen* de ese modo, sino sólo en el primer sentido, como *bienes* participados, que lejos de sustituir a Dios, *son* precisamente por participación del Bien de Dios, impuestos por Este al hombre como bienes intermedios que lo disponen y aproximan a El.

También cuando se afirma que los valores son *esencias alógicas,* captadas por los sentimientos espirituales —tal como lo hacen Scheler y Hartmann— es verdad que todo bien, aun siendo absoluto y trascendente al hombre, no se constituye tal sino por referencia al apetito y, en el caso del bien específico humano, por respecto al apetito espiritual, que es la voluntad libre del hombre a la que perfecciona —«bien es lo apetecible» (Santo Tomás)—; pero el que se constituya por respecto al apetito, no quiere decir que se aprehenda

por el apetito o los sentimientos mismos, los cuales no son capaces de captar nada. Es la inteligencia quien aprehende el valor, es decir, *aprecia* un *ser* como *bueno* por respecto al *apetito* que debe perfeccionar; ya sea sensible, ya sea espiritual, ya sea esencial o propio del hombre, ya accidental o de un determinado hombre concreto. De este modo la inteligencia *estima* como *valioso* un alimento por respecto a las necesidades fisiológicas de la conservación o desarrollo del cuerpo, así como estima *valiosa* la *virtud* para la voluntad libre. Del mismo modo un artista valorará un libro por su encuadernación o impresión, que un sabio o un literato estima por sus ideas o por su belleza literaria. Pero es siempre la inteligencia quien, por respecto, eso sí, al apetito, aprehende el valor.

Estos bienes o valores pueden ser materiales —el bien de un apetito sensible, por ejemplo—, pero a) tanto su *aprehensión* como b) *su realización es esencialmente obra del espíritu*. Ya dijimos que sólo el espíritu, por su inteligencia, puede *de-velar* el ser como *ser* y, por tanto, el bien como *bien*, el *valor* aun de las cosas materiales. Y sólo el espíritu es capaz también, por su voluntad, de *realizarlo como tal y libremente*. En otros términos, sólo el espíritu es *dueño* del *ser* o del *bien* o *valor*, para apoderarse formalmente de él por su *aprehensión* y por su actividad libre, aunque se trate de bienes o valores materiales. El *bien* o *valor* oculta su *formalidad de tal*, que es *inmaterial* como el ser, con el que se identifica, para toda actividad material. Por eso los seres materiales buscan y realizan su bien, pero no como bien, tampoco proponiéndoselo libremente como tal. O en otros términos, la materia no es dueña del *bien* o *valor* por la conciencia y la libertad.

Lo cual no quiere decir que el espíritu *constituya el valor* y que éste no sea sino por aquél y en aquél. El espíritu *no crea*, sino que *descubre* el valor en la realidad, como objeto trascendente a él, y como a tal *lo realiza*. Lo que aquí queremos subrayar es sólo el carácter *formalmente inmaterial del valor* —como lo es el de la *bondad, unidad, verdad*, es decir, de las propiedades trascendentales o identificadas con el *ser*, también *inmaterial* en sí mismo que hace que sólo se manifieste y pueda ser aprehendido por el *conocimiento espiritual* y realizado por el *apetito también espiritual de la voluntad libre*.

En su condición de *homo viator*, hecho que para ser perfecto con la perfección del Bien infinito, que aún no ha alcanzado, el hombre *necesita* de los valores; necesita *descubrir* y *realizar* estos bienes finitos propios de su ser o de los seres corpóreos en cuanto sirven al suyo propio.

Tal actividad espiritual que *de-vela y realiza los valores*, que *intelectualmente capta* el valor —espiritual o material según los casos y *libremente* lo realiza—, libertad que no se opone a la obligación o necesidad moral con que a las veces se impone, que, por el contrario, la supone— es lo que constituye la *actividad cultural* propiamente tal, y sus efectos *son los entes culturales*.

La *cultura*, pues, es el efecto de la actividad espiritual del hombre que no ha alcanzado su Fin o Bien último trascendente ni la consiguiente perfección inmanente o actualización plena de su ser, y que para obtenerla o disponerse a ella, de acuerdo con las exigencias de aquel Bien, va logrando o realizando conscientes o libremente los bienes finitos —los valores— en las diferentes zonas de su actividad y de su ser de un modo jerárquico —vegetativo, sensitivo, espiritual, y, en éste, intelectual, moral y religioso— y en los objetos exteriores —los entes útiles de la técnica y los entes bellos del arte— para así disponerse mejor a la obtención de su bien específico humano.

*Cultura y valor*, por ende, son *correlativos*. Los valores no se *develan* ni se *realizan* sino por la *actividad espiritual cultural* de la persona humana, y a su vez esta *actividad cultural* no puede realizarse ni perfeccionarse —tanto en la inteligencia como en la voluntad libre— sino por los valores como sus objetos. Sin *valor* no hay actividad cultural, y sin actividad cultural no se de-velan ni realizan los valores.

Como estos bienes que la especifican, también la actividad cultural pertenece al *homo viator*, al hombre en camino o en su vida del tiempo; actividad que perfecciona la naturaleza del hombre y de las cosas exteriores en función del hombre, mediante la realización de los bienes finitos o valores impregnándolos así de su espíritu o humanizándolos, a la vez que dispone a la persona humana a alcanzar su meta o perfección plena inmanente por la consecución del Bien infinito trascendente.

Entre el hombre con su mundo circundante como es inicialmente dado por Dios y el hombre plenamente actualizado por la posesión definitiva del Bien divino, se colocan los *valores, los bienes finitos intermedios* y la *actividad cultural* que los capta y realiza, la cual, especificada por aquéllos, como ellos se diversifica de un modo jerárquico: en *actividad cultural técnica-artística, moral, científica y religiosa* con sus múltiples subdivisiones.

Los *valores* aparecen así en su definitiva realidad como *exigencias* de bien, como bienes finitos por realizar o en potencia, cuya realización impone inmediata o mediatamente la Persona divina a la persona humana, es decir, al ser inteligente y libre y a la vez finito, para su propio perfeccionamiento —científico, moral y religioso— y para el del propio cuerpo y vida inferior y de las cosas materiales exteriores a la propia actividad espiritual, al servicio del hombre en una palabra, para su *cultura*, a fin de disponerlo y acercarlo de este modo a su plena perfección por la posesión del Bien infinito que aún no ha alcanzado. Tales *valores* realmente constituyen esencias valiosas o bien realizables o en potencia por participación del Bien infinito, no pueden llegar a ser u obtener de hecho su existencia sino por la actividad espiritual de la persona finita o humana, única capaz de *descubrirlos* y aprehenderlos en su realidad formal trascendente con su *inteligencia* y conferirles realidad actual con su libertad, única capaz de *actividad cultural*, como causa segunda o dependiente en su propia causalidad de la Causa Primera del Bien o Persona divina.

## MIGUEL REALE (1910)

La labor constante como educador y promotor de la filosofía que lleva a cabo Reale en su país desde hace más de treinta años, junto a una obra filosófica voluminosa, le han ganado uno de los primeros lugares entre los pensadores brasileños del segundo cuarto de siglo. Sus intereses se concentran en la filosofía del derecho, donde su pensamiento alcanza mayor trascendencia. Sin embargo, esto no le ha impedido hacer contribuciones importantes a la axiología y la antropología filosófica desde una perspectiva general historicista que él mismo llama «realismo cultural».

Nacido en 1910 en São Bento do Sapucai, estado de São Paulo, concluye sus estudios secundarios en el Instituto Dante Alighieri de la misma ciudad. Se gradúa primero en su clase de más de mil candidatos gracias a su ensayo «O valor da previdência na formação do carater», el cual deja entrever ya la temática que preocupará a su pensamiento subsecuentemente. Entra en la Facultad de Derecho al año siguiente y se gradúa de Bachiller en 1934. En el mismo año publica su primer libro, *O estado moderno*. Escoge la docencia como actividad principal, enseñando lenguas (latín, portugués), Derecho y Psicología. En 1940 gana la cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de São Paulo con su trabajo *Fundamentos do direito*, su primera obra teórica importante, donde sienta las bases de su conocida «teoría tridimensional del derecho». Desde ese momento comienza su labor infatigable como promotor de la filosofía. Con la ayuda de un grupo distinguido de filósofos brasileños, entre los que figuran Ferreira da Silva, Washington Vita, Euryalo Cannabrava y otros, funda el «Instituto Brasileiro de Filosofia» (1949) y al año siguiente la *Revista Brasileira de Filosofia*, una de las más importantes de la América latina. Como presidente del Instituto ayuda a organizar varios congresos nacionales e internacionales de filosofía (São Paulo

1950, 1956, 1959, 1972; Fortaleza 1962), y en 1954 funda la Sociedad Interamericana de Filosofía, de la que ha sido presidente. Desempeña además cargos de importancia tanto en el mundo académico como político (Rector de la Universidad de São Paulo 1949, y en dos ocasiones Secretario de Justicia, entre otros). En época reciente, preocupado por el destino de su país, se une a la oposición al gobierno izquierdista del presidente João Goulart, jugando un papel importante en la Revolución de Marzo de 1964. En 1969 se hace cargo nuevamente de la Rectoría de la Universidad de São Paulo, la que todavía dirige.

Su obra es vastísima, una veintena de tratados y numerosos artículos y ensayos. De los primeros se destacan los *Horizontes do direito e da história* (1956), la *Teoria tridimensional do direito* y *O direito como experiência*; los dos últimos de publicación reciente (1968). Es sin embargo en *Filosofia do direito* (1953), traducida al italiano, y *Pluralismo e liberdade* (1963) que su pensamiento adquiere mayor solidez y su concepción de la persona como «valor-fuente de todos los valores», se consolida: «... lo cierto es que el hombre... cuanto más se abisma en los misterios del cosmos, tanto más siente una urgencia de doblegarse sobre sí mismo, en la intimidad de su conciencia, en el sentido del *yo profundo*, cuyo *ser* es su *deber ser*, donde se entrelazan libertad y valor, *ser* y *deber ser*, individuo y sociedad, existencia y trascendencia: sólo entonces el hombre se siente en la plenitud de su ser como *persona*, valor-fuente de todos los valores, prescindiendo de lo cual no tendrían sentido las más rigurosas y verificables conquistas de las ciencias».

J. G.

## OS VALORES E O MUNDO DO DEVER SER *

Alguns autores não admitem senão as esferas de objetos ou de determinações da realidade, até agora vistas, ou seja, os objetos naturais e os objetos ideais, porque incluem entre êstes os que nos parecem devam constituir uma terceira esfera fundamental, sob a denominação de valores. Dizem êles que os valôres também são objetos ideais.

Discordamos dessa maneira de ver, porque, se há elementos de contacto e de coincidência entre os valôres e os objetos ideais, não faltam outros essenciais de diferenciação. Os valôres, enquanto tais, possuem realidade que é também aespacial e atemporal — ou seja, apresentam um modo de «ser» que não se subordina ao espaço e ao tempo. Mas, já aqui começa uma diferençã muito grande. Enquanto os objetos ideais valem, independentemente do que

* *Filosofia do direito*, São Paulo, Saraiva, 4.ª ed., 1965, pp. 167-72, 213-15, 332-34.

ocorre no espaço e no tempo, os valôres só se concebem em função de algo existente, ou seja, das *coisas* valiosas. Além disso, os objetos ideais são quantificáveis; os valôres não admitem qualquer possibilidade de quantificação. Não podemos dizer que o Davi de Miguel Ângelo valha cinco ou dez vêzes mais que o Davi de Bernini. A idéia de numeração ou quantificação é completamente estranha ao elemento valorativo ou axiológico. Não se trata, pois, de mera falta de temporalidade e de espacialidade, mas, ao contrário, de uma *impossibilidade absoluta de mensuração.* Não se numera, não se quantifica o valioso. À vêces nós o medimos, por processos indiretos, empíricos e pragmáticos, como acontece, por exemplo, quando exprimimos em têrmos de preço a «utilidade» dos bens econômicos, mas são meras referências para a vida prática, pois os valôres como tais são imensuráveis, insuscetíveis de serem comparados segundo uma unidade ou denominador comum.

Deveríamos, à primeira vista, ter começado por uma definição do que seja valor. Na realidade, porém, há impossibilidade de defini-lo segundo as exigências lógico-formais de gênero próximo e de diferença específica. Nesse sentido, legítimo que fôsse o propósito de uma definição rigorosa, diríamos com Lotze que do valor se pode dizer apenas que vale. O seu «ser» é o «valer». Da mesma forma que dizemos que «ser é o que é», temos que dizer que o «valor é o que vale». Por que isto? Porque *ser* e *valer* são duas categorias fundamentais, duas posições primordiais do espírito perante a realidade. Ou vemos as coisas enquanto elas *são,* ou as vemos enquanto valem; e, porque valem, *devem ser.* Não existe terceira posição equivalente. Tôdas as demais colocações possíveis são redutíveis àquelas duas, ou por elas se ordenam. Quando dizemos, por exemplo, que as coisas «evoluem», o «evoluir» não é senão um desdobramento ou modalidade de «ser»: — é o ser se desenrolando no tempo. Costumamos dizer, recorrendo a metáfora, que *ser* e *dever ser* são como que ôlho esquerdo e ôlho direito que, em conjunto, nos permitem «ver» a realidade, discriminando-a em suas regiões e estruturas, explicáveis segundo dois princípios fundamentais, que são o de *causalidade* e o de *finalidade.*

A distinção entre *ser* e *dever ser* é antiga na Filosofia, mas começa a ter importância mais acentuada a partir da *Crítica da Razão Pura* de Kant. É nesta obra capital que se estabelece, de maneira clara e com todo o pêso de seu significado, a distinção entre *ser* e *dever ser,* entre *Sein* e *Sollen.*

A realidade, — cuja consistência em si mesma constitui problema que transcende o plano particular da Ontognoseologia, situando-se no da Metafísica, — a realidade desdobra-se, dêsse modo, em uma multiplicidade de «objetos», segundo uma dupla perspectiva, que corresponde à discriminação entre *juízos de realidade* e *juízos de valor.* Se, como dissemos, *objeto é tudo que pode ser objeto de um juízo,* podemos distinguir duas ordens de objetos segundo os dois prismas citados, a saber:

<table>
<tr><td rowspan="3">SER</td><td rowspan="2">objetos naturais</td><td>físicos</td><td rowspan="4">objetos culturais<br>(são enquanto devem ser)</td></tr>
<tr><td>psíquicos</td></tr>
<tr><td colspan="2">objetos ideais</td></tr>
<tr><td colspan="3">DEVER SER — valôres</td></tr>
</table>

Como veremos nas páginas seguintes, os valôres não se confundem com os *objetos culturais*, que são objetos derivados e complexos, representando uma forma de integração de *ser* e *dever ser*, o que significa que a *cultura* não é por nós concebida, à maneira de Windelband, de Rickert, ou de Radbruch, como «valor»: — a *cultura* é antes elemento integrante, inconcebível sem a correlaçã *ser-dever ser*, e, se ela marca elemento integrante, inconcebível que é natural ao mundo dos valôres, não é menos certo que, sem ela, a natureza não teria significado e os valôres mesmo não seriam possíveis. Sôbre êste assunto voltaremos com mais vagar, pois a matéria é de excepcional importância na Filosofia Jurídica.

## CARACTERÍSTICAS DO VALOR

O valor é sempre bipolar. A *bipolaridade* possível no mundo dos objetos ideais, só *é essencial* nos valôres, e isto bastaria para não serem confundidos com aquêles. Um triângulo, uma circunferência *são;* e a esta maneira de ser nada se contrapõe. Da esfera dos valôres, ao contrário, é inseparável a bipolaridade, porque a um valor se contrapõe um desvalor, ao bom se contrapõe o mau; ao belo, o feio; ao nobre, o vil; e o sentido de um exige o do outro. Valôres positivos e negativos se conflitam e se implicam em um processo.

A dinâmica do direito resulta, aliás, dessa polaridade estimativa, por ser o direito concretização de elementos axiológicos: — há o «direito» e o «torto», o lícito e c ilícito. A fôrça contraditórica que anima a vida jurídica, em todos os seus campos, reflete a bipolaridade dos valôres que a informam. Não é por mera coincidência que existe sempre um autor e um réu, um contraditório no revelar-se do direito, dado que a vida jurídica se desenvolve na tensão de valôres positivos e de valôres negativos. O direito tutela determinados valôres, que reputa positivos, e impede determinados atos, que se declaram negativos de valôres: até certo ponto, poder-se-ia dizer que o direito existe porque há possibilidade de serem violados os valôres que a sociedade reconhece como essenciais à convivência.

Se os valôres são bipolares, cabe observar que êles também se *implicam recìprocamente*, no sentido de que não se realizam sem influir, directa ou indiretamente, na realização dos demais valôres. Nicolai Hartmann pôs bem em evidência : fôrça expansiva a absorvente dos valôres, tendente cada qual a tornar os demais subordinados a seus esquemas de estimativa. O mundo da cultura é um mundo *solidário*, no sentido da interdependência necessária de seus fatôres, mas não no sentido de uma coexistência pacífica ou harmônica de interêsse e valôres. A esta luz, a solidariedade ética total que a justiça objetiva implica em uma tensão viva nos quadrantes da história, e, dêsse modo, como veremos, o direito representa a fôrça primordial da sempre almejada composição social de valôres. Se as características da *polaridade* e da *implicação* se observam nos valôres considerados em si mesmos ou na relação de uns para com os demais, é necessário lembrar que elas se prendem à sua situação mesma perante a realidade. Todo *valor* contrapõe-se ao *dado*, ou seja, ao que se apresenta como mero *fato* aqui e agora, como pura realidade fenomênica: o valor, em suma, contrapõe-se ao *fato*, não se reduz jamais ao fato. Ao mesmo tempo, porém, todo valor *implica* em um fato como condição de sua realizabilidade, embora sempre o transcenda.

*Bipolaridade* e *implicação* são qualidades dos valôres, que refletem ou traduzem a natureza mesma da condicionalidade humana, do espírito que só toma consciência de si mesmo e se realiza enquanto se inclina ou se objetiva a «ser como deve ser», o que nos leva a considerar a terceira característica do valor, que é a sua *necessidade de sentido* ou *referibilidade*.

Além da bipolaridade, o valor implica sempre em uma tomada de posição do homem e, por conseguinte, na existência de um sentido, de uma referibilidade. Tudo aquilo que vale, vale para algo ou vale no *sentido de algo e para alguém*. Costumamos dizer — e encontramos essa expressão também empregada por Wolfgang Köhler embora em acepção um pouco diversa — que os valôres são *entidades vetoriais*, porque apontam sempre para um sentido, possuem direção para um determinado ponto reconhecível como fim. Exatamente porque os valõres possuem um sentido é que são determinantes da conducta. A nossa vida não é espiritualmente senão uma vivência perene de valôres. Viver é tomar posição perante valôres e integrá-los em nosso «mundo», aperfeiçoando nossa personalidade na medida em que damos valor às coisas, aos outros homens e a nós mesmos. Só o homem é capaz de valôres, e sòmente em razão do homem a realidade axiológica é possível.

O valor envolve, pois, uma orientação e, como tal, postula uma quarta nota, que é a *preferibilidade*. É por esta razão que para nós tôda teoria do valor tem como conseqüência, não causal, mas lógica, uma teleogia ou teoria dos fins. Daí dizermos que *fim não é senão um valor enquanto racionalmente reconhecido como motivo de conduta.*

Tôda sociedade obedece a uma tábua de valôres, de maneira que a fisionomia de uma época depende da forma como seus valôres se distribuem ou se ordenam. É aqui que encontramos outra característica do valor: — sua *possibilidade de ordenação ou graduação preferencial* ou hierárquica, embora seja, como já foi exposto, incomensurável.

*Bipolaridade, implicação, referibilidade, preferibilidade, incomensurabilidade* e *graduação hierárquica* são, como se vê, notas que distinguem o mundo dos valôres.

É possível haver uma ordenação do valioso, não de forma absoluta, mas nos ciclos culturais que representam a história humana, sendo certo, outrossim, que existe algo de *constante* no mundo das estimativas, algo que condiciona o processo histórico como categoria axiológica fundamental, que é o homem mesmo visto como valor ou fonte espiritual de tôda a experiência axiológica.

Os valôres representam, por conseguinte, o *mundo do dever ser*, das normas ideais segundo as quais se realiza a existência humana, refletindo-se em *atos e obras*, em formas de comportamento e em realizações de civilização e de cultura, ou seja, em *bens* que representam o objeto das ciências culturais.

Já dissemos que do *ser* não se pode passar ao *dever ser*, mas a recíproca não é verdadeira: se os valôres jamais se realizassem, pelo menos relativamente, nada significariam para o homem. Há um vastíssimo campo da experiência cuja existência decorre da objetivação histórica dos valôres: é o *mundo histórico-cultural*, ou dos «objetos culturais», que se distinguem «*por serem enquanto devena ser*». É esta, pois, uma esfera distinta de *objetos*, cuya natu-

reza especial envolve a solução de alguns problemas prévios, que apreciaremos nos capítulos seguintes.

Só então será possível esclarecer outros aspectos do valor, como, por exemplo, os da sua *objetividade e absoluteza,* compreendendo-o como uma qualidade insuscetível de revelar-se sem algo que se apóie e sem uma ou mais consciências às quais se refira.

A característica da *objetividade* dos valôres, pela qual se reconhece a necessidade de distinguir-se entre *valor e valoração* ou *valor* e *interêsse,* ou seja, que os valôres se impõem objetivamente às nossas experiências subjetivas, exige que façamos uma referência, embora sumaria, às principais doutrinas sôbre a gênese e a fôrça vinculante ou normativa dos valôres. Só então poderemos compreender, uma das notas fundamentais dos valôres, que consiste em não coincidirem nunca, inteiramente, com a consciência que possamos ter dêles, superando-a sempre em um processo dialético que envolve a dimensão histórica do homem.

... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...

## CLASSIFICAÇÃO DOS VALORES

Para nossa finalidade, vamos preferir uma simples discriminação do ponto de vista do conteúdo, geralmente desenvolvida pelos autores, com esta ou aquela outra variante. É a seguinte:

VALÔRES
- VERDADEIRO
  - Lógica e Metodologia
  - Ontognoseologia
- BELO — Arte e Estética
- ÚTIL — Economia e Filosofia econômica
- SANTO — Religião e Filosofia da religião
- BEM
  - individual — Moral
  - social
    - Direito
    - Costume
    - Ética

É esta mais uma exemplificação de valôres do que uma classificação que pretenda satisfazer a tôtas as exigências lógicas. Poderíamos dizer que, dentre os valôres fundamentais, destacamos os acima apontados, por serem aquêles em tôrno dos quais se ordenam valôres subordinados, constituindo verdadeiras «constelações axiológicas», que dominam, às vêzes de maneira absorvente, comportamentos individuais e coletivos, embora, não é demais repeti-lo, todos êles gravitem em tôrno do valor primordial, que é o do homem como *pessoa,* em razão do qual e pelo qual todos os valôres valem.

Em primeiro lugar, temos o valor do *verdadeiro*, que alguns autores designam pura e simplesmente con a palavra *verdade*, dando a êste têrmo um sentido axiológico.

A verdade, como tal, não é pròpriamente um valor, mas uma relação objetiva. O verdadeiro é a expressão axiológica da verdade, ou seja, a atitude do espírito ou a dimensão espiritual perante a verdade. O verdadeiro condiciona estudos sôbre o conhecimento, quer na sua *estrutura* — e então temos a Lógica — quer em sua *funcionalidade* — e então temos a Gnoseologia ou, para empregarmos têrmo mais compreensivo, a Ontognoseologia.

Esta matéria já foi apreciada de maneira sumária, panorâmica, nas páginas anteriores, não havendo necessidade de acrescentar outras consideraçoes.

O segundo valor é o do *belo*, que é o valor fundante das artes e dá lugar à Estética.

Será êste valor um valor autônomo ou será redutível a algum outro? É conhecida a definiçao socrático-platónica de que o belo é o esplendor do verdadeiro. Há quem negue ao belo uma plenitude de significado, apresentando a beleza como instrumento para realização de algo de verdadeiro, de bom ou de útil, de econômico, tomado êste adjetivo no seu sentido mais amplo.

Surge, assim, o problema da autonomia ou não da arte, de saber-se se há uma realização possível do belo em si mesmo, pela plenitude de seu significado, ou, se deve ser considerado apenas um instrumento a serviço de uma ideología, de um fim qualquer, social ou individual. Cremos que o belo é irredutível a outros focos de estimativa, e se brilha mais em consonância ou em harmonia com os demais valôres, nem por isso perde a fôrça de sua especificidade.

O terceiro valor, mais conhecido pelos estudos já realizados de Economia Política, é o valor do *útil*. A Economia Política, na sua acepção mais ampla, é a ciência do útil, isto é, dos bens suscetíveis de satisfazer aos desejos e às exigências do homem em sociedade e que, por conseguinte, se destinam à troca e ao consumo.

O *útil* é o valor fundante da atividade econômica, comercial, industrial ou agrícola, e, ao mesmo tempo, põe uma série de problemas que a Ciência econômica procura resolver, implicando em indagações que constituem o objeto da Filosofia econômica.

Não faltam, como se sabe, os que pretendem transformar o valor do útil no valor por excelência, marcando a linha dominante do processo histórico, a tal ponto que todos os outros valôres, inclusive o ético e o religioso, seriam simples resultantes de processos técnicos de produção, ditados pelas crescentes exigências da vida social.

Em quarto lugar, temos como valor fundamental o valor do *santo* ou do *religioso;* o valor do transcendente, do destino humano para além da contingência existencial; é o valor fundante das religiões, assim como a razão de ser da Filosofia das religiões.

Teríamos, em quinto lugar, segundo alguns autores, o valor da *vida*, que não deveria ser entendido do sentido biológico do têrmo, mas indicando a realização plena da existência individual e da convivência.

Chega-se mesmo a apresentá-lo como o valor primordial, considerada ciência por excelência a que diz respeito à vida do homem na totalidade de suas expressões, quer psíquicas, quer sociológicas, tanto espirituais como materiais. Nossa época sente, aliás, uma atração muito forte pelo problema da vida ou da existência. Isto não deve causar estranheza em um momento histórico em que nada parece tão ameaçado como a própria vida ou tão precário como a própria existência.

O aparecimento da Filosofia da existência, da qual o existencialismo é uma expressão, assim como o florescer da Filosofia da vida, é explicável nas presentes coordenadas a circunstâncias históricas, porquanto a Filosofia não é jamais uma série de conjeturas formuladas por alguns homens erradicados e separados do meio social e histórico a que pertencem. Nessas correntes, tem-se insistido muito justamente na tese de que todo sistema ou pensar filosófico está condicionado por uma vivência histórica, sendo impossível conceber-se a atitude de um pensador sem se levar em consideração a sua existência, segundo aquela fórmula que Ortega nos apresentou: — «eu sou eu e minha circunstância».

Pensamos, no entanto que a *vida* como tal não é um valor primordial, mas sim pelo sentido que encerra ou pode encerrar, como condição de realização material de todos os valôres. Todos os valôres, em certo sentido, referem-se à vida, sendo ela veículo de estimativas.

Por outro lado, o valor vital pode considerar-se redutível ao *útil*, tomado êste têrmo em acepção lata, pois o útil o é na medida em que se harmoniza com as exigências fundamentais da existência. Sob dado ângulo, poder-se-ia falar em *útil-vital*, marcando uma única integração axiológica.

Resta-nos ainda tratar do valor do *bem*, cuja consideração, no entanto, envolve tôda a problemática da Filosofia de Direito, motivo pelo qual lhe destinamos o último capítulo desta Propedêutica.

## ATO E VALOR

Só o homem, educa, porque só homen se conduz. O problema de educar liga-se ao problema da autodeterminação. Eu educo, porque me conduzo — *«educo, quia duco»*: — educo, porque sou capaz de conduzir-me. Se eu fôsse meramente conduzido, sem consciência dos motivos determinantes de meu agir, não teria título para transferir ou transmitir valôres a outrem. O homem, enquanto é meramente causado, não se distingue dos outros animais, a não ser pela consciência de sua determinação, porquanto realiza os mesmos atos de que participam todos os sêres do mesmo gênero.

O específico do homem é conduzir-se, é escolher fins e pôr em correspondência meios a fins. *A ação dirigida finalisticamente* (o *ato* pròpriamente dito ou a *ação* em seu sentido próprio e específico) é algo que só pertence ao homem. Não se pode falar, a não ser por metáfora, de ação ou de ato de um cão ou de um cavalo. O «ato» é algo pertinente, exclusivamente, ao ser humano. Os outros animais movem-se; só o homem atua. A atuação pressupõe consciência de fins, possibilidade de opção, projeção singular no seio da espécie, aprimoramento de atitudes, aperfeiçoamento nos modos de ser e de agir. Seu problema liga-se ao da *cultura*, e, como esta, tem sua raiz na *liberdade*, no *poder*

*de síntese* que permite ao homem instaurar novos processos, tendo consciência de estar integrado na natureza e no complexo vital condicionado por ela.

Destaquemos, agora, o problema da ação, para examinar seus elementos constitutivos.

A ação em seu sentido rigoroso, ou o *ato,* é energia dirigida para algo, que é sempe um *valor.* O valor, portanto, é aquilo a que a ação humana tende, porque se reconhece, em um determinado momento, ser *motivo,* positivo ou negativo da ação mesma. Não se indaga aqui da natureza ou das espécies de valôres, mas apenas se verifica que, tôda vez que o homem atua, *objetiva ou contraria algo de valioso.* Atuar sem motivo é próprio do alienado. Alienado é aquêle que está alheio ao seu conduzir-se. É e que perdeu o sentido de sua direção e de sua dignidade.

Põe-se aqui a problematicidade da *alienação,* do estado do homem que se encontra divorciado de sua essência, ahecio ou estranho a si mesmo, com tôdas as conseqüências que vêm sendo apontadas desde Hegel e Marx até Gabriel Marcel, e que deveriam estar sempre presentes ao espírito do jurista e do político, cuja dificuldade primordial consiste em conceber e realizar uma ordem de convivência, *na qual os homens, os grupos e as classes não se alienem.*

Dizer que o homem é um ser racional é o mesmo que dizer que é um ser que se dirige. A atuação, portanto, implica sempre uma valoração. Todo valor, por conseguinte, é uma abertura para o dever ser. Quando se fala em valor, fala-se sempre em uma silicitação de comportamento ou em uma direção para o atuar.

*Valor e dever ser implicam-se e exigem-se recìprocamente.* Sem a idéia de valor, não temos a compreensão de dever ser. Quando o dever ser se origina do valor, e é recibido a reconhecido racionalmente como motivo da atuação ou do ato, temos aquilo que se chama um *fim.*

*Fim é o dever ser do valor, reconhecido racionalmente como motivo de agir.*

No pensamento clássico, não se faz precisamente esta discriminação entre *valor* e *fim,* de maneira que muitas vêzes se fala apenas em fim, mas tôda doutrina finalística oculta em seu seio uma teoria axiológica.

Há aqui um problema muito delicado, que é o da relação entre Axiologia e Teleologia. Para nós, tôda Teleologia tem como pressuposto uma Teoria dos valôres. É possível falar em fins, porque antes se põe o problema do valioso.

Neste ponto poderíamos lembrar nosso prefácio ao belo livro de Luigi Bagolini, *Direito e Moral na Doutrina da Simpatia,* no qual aduzimos algumas observações à margem do estudo dêsse ilustre mestre, procurando demostrar a inviabilidade de uma concepção teleológica sem uma base estimativa ou axiológica.

A nosso ver, a noção de fim é decorrência da de valor. O fim é valor enquanto racionalmente pode ser captado e reconhecido como motivo do agir. Já vimos que ao mundo dos valôres ascendemos por vias emocionais, e que o valor transcende sempre às nossas formas de compreensão racional. A beleza, a justiça e todos os demais valôres não se esgotam em fórmulas ou esquemas racionais. O que declaramos *fim* não é senão um momento de valor abrangido por nossa racionalidade limitada, implicando em um problema de *meio* adequado à sua realização.

O nexo ou relação de *meio* a *fim* é, e não pode deixar de ser, de natureza racional; mas a referibilidade ou imantação a um valor pode ser ditada por motivos que a razão não explica. A história humana é um processo dramático de conversão de valôres em fins, e de crises culturais resultantes da perda de fôrça axiológica verificada em fins que uma nova geração se recusa a «reconhecer».

## RISIERI FRONDIZI *

## [VALOR, ESTRUCTURA Y SITUACION] **

Las críticas que hemos formulado a estas tres teorías pueden aplicarse a cualquier otra que pretenda reducir el valor a un estado psicológico.

¿Debemos concluir de este análisis crítico que los valores nada tienen que ver con nuestras reacciones psicológicas y, en particular, con el placer, deseo e interés? Nada de eso. Este fue el primer error de G. E. Moore. Para evitar la reducción del valor a las cualidades naturales se alejó de la experiencia y quedó atrapado en un punto muerto.

Pensó con razón que los valores no se pueden *reducir* a propiedades naturales, pero volvió la espalda a todo elemento empírico y buscó la explicación donde no podía encontrarlo. De ahí que concluyera que el valor es una cualidad simple indefinible que se capta por intuición. Tuvo razón al señalar que era difícil definir al valor, pero tales dificultades no se debían como él creyó al hecho de que se trataba de una cualidad simple sino más bien a que era demasiado compleja.

Moore no quedó satisfecho con su interpretación; en varias oportunidades expresó sus propias dudas.

### LAS PERPLEJIDADES DE G. E. MOORE

Si se examina el problema con detenimiento aprovechando la contribución de Moore, se llega a la conclusión de que tanto las doctrinas que afirman que los valores *dependen* de las propedades naturales como las que sostienen que no pueden *reducirse* a ellas en lo cierto. El valor no es cualidad descriptiva y, sin embargo, depende de cualidades descriptivas.

* Ver nota biográfica en p. 127.
** «Valor, estructura y situación», *Dianoia*, México, No. 18, 1972, pp. 91-102.

Moore llegó a una conclusión similar aunque presentada en forma poco clara. Veamos lo que afirma, pues su perplejidad es compartida por otros axiólogos y puede servirnos para deshacer algunas contradicciones. Escribe: «Dos proposiciones distintas son igualmente verdaderas acerca de la *bondad (goodness)*, a saber: 1) que depende *solamente* de la naturaleza intrínseca de lo que la posee... 2) que, *a pesar* de que esto es verdad, la bondad no es una propiedad intrínseca ...Es por esto por lo que afirmamos anteriormente que si hay algún valor intrínseco debe constituir una clase de predicado que es único, pues no podemos pensar en ningún otro predicado que se le asemeje en este aspecto; que a pesar de no ser intrínseco comparte, sin embargo, con las propiedades intrínsecas la característica de depender solamente de la naturaleza intrínseca de lo que la posee.»

Si parafraseamos a Moore, sustituyendo «intrínseco» por «natural» o «descriptivo», podemos afirmar que dos proposiciones son verdaderas sobre la «bondad» o cualquier otro valor: 1) que depende *únicamente* de sus propiedades naturales o descriptivas; 2) que, sin embargo, no es una propiedad natural o descriptiva.

Comparto con Moore la opinión de que ambas proposiciones son verdaderas, pero extraigo una conclusión distinta. No hay duda de que la primera proposición es verdadera: la bondad depende de las cualidades naturales.

La verdad de la segunda proposición se deriva del hecho de que hay ciertos conjuntos naturales capaces de producir una cualidad axiológica, como la bondad o la belleza, que dependen de las cualidades naturales, pero que no pueden reducirse a ellas. Si así fuera, las cualidades naturales o descriptivas serían una condición necesaria pero no suficiente del valor. Los valores parecen requerir algo más, aunque no algo misterioso insuflado desde afuera. En otras palabras, debe haber alguna clase de cualidad que dependa de las propiedades naturales y que al mismo tiempo no se reduzca a un mero agregado de ellas.

## EL VALOR COMO CUALIDAD ESTRUCTURAL

Creo que hay una cualidad que reúne esas condiciones: la cualidad estructural. Es empírica, aunque no «descriptiva» o «natural», en el sentido en que lo son los colores, sonidos, placeres y deseos para G. E. Moore.

¿Qué es una estructura? Su característica principal es que tiene propiedades que no se encuentran en ninguno de los miembros o partes constitutivas ni en el mero agregado de ellas. Por eso hay siempre *novedad* en una estructura auténtica. Y lo importante es el tipo de totalidad que surge de la relación de los miembros que la forman.

Una estructura depende de sus miembros, pero no equivale a la mera yuxtaposición de ellos. En muchos casos, la relación de los miembros es más importante que la naturaleza intrínseca de ellos.

El hecho de que una estructura no se reduzca al agregado mecánico de los miembros que la componen no debe hacernos pensar que se trata de un ente metafísico; es una cualidad empírica, real. Un organismo vivo, una sinfonía, una obra de teatro, son estructuras. Un drama no puede reducirse a

la yuxtaposición de sus actos o escenas y menos aún a las oraciones o letras que lo forman. El sentido total es lo que cuenta.

El mundo físico ofrece también ejemplos de estructuras. La cualidad explosiva de la pólvora no se halla en ninguna de las sustancias que la forman. Una burbuja o una forma arquitectónica son también ejemplos de estructuras físicas. Pero es en el mundo psicológico y cultural donde debemos buscar las estructuras de mayor interés.

La trasposición de una melodía es un ejemplo claro de que su cualidad estructural no depende de sus componentes.

Nos parece innegable que existen estructuras *(Gestalten)* que no pueden analizarse sin destruirse. La insistencia en analizarlas se podría comparar a la actitud de quien arranca uno a uno los pétalos de una flor para luego sostener que ésta equivale a un montón de pétalos.

Examinemos algunos casos para ver si la interpretación del valor como cualidad estructural es adecuada.

Parece innegable que la belleza de una escultura depende de sus cualidades «naturales»; forma, color, tamaño, etc. Pero la belleza no depende de estas cualidades tomadas separadamente o al azar, sino de su interrelación. El equilibrio en la relación de las cualidades tiene tanta o más importancia que las cualidades que la constituyen. Si se rompe esa relación, la belleza desaparece.

Lo mismo puede afirmarse de la belleza de una flor. No es tan sólo el color, tamaño, forma, etc., lo que constituye su belleza, sino más bien la relación de estas «cualidades». Quizá el ejemplo más adecuado sea un arreglo floral. A fin de aclarar el sentido de lo afirmado, supongamos que las flores representan las diferentes cualidades naturales. Parece claro que la belleza del arreglo floral no depende principalmente de las flores que lo forman; cuando están en una cesta o dispersas al azar sobre la mesa, no hay arreglo floral ni belleza del conjunto. Sólo una disposición adecuada de las flores será capaz de otorgar belleza al arreglo. Esto es evidente si comparamos lo que puede lograr un experto con las mismas flores que un novicio ordena sin gracia. Aunque la cuestión es más compleja en pintura, la interpretación es similar.

Pasemos ahora a los valores morales. ¿Qué hace que un ser humano sea una buena persona? Se considera habitualmente que una persona es «buena» si no miente, engaña, roba, mata, etc. Pero hay muchas personas que no cometen ninguno de estos actos «inmorales» y, sin embargo, no son buenas. Los aspectos negativos no bastan. Existe la inmoralidad de quienes no cometen ninguna falta porque no hacen nada.

Agreguemos a la «buena» persona los caracteres positivos: ayuda al prójimo, respeta la ley, cuida de su familia, cumple con sus promesas, etc. Después de toda esta información, podemos aún preguntar: ¿es realmente una buena persona?

Una persona puede ser mala a pesar de tener buenas cualidades: el balance total es lo que cuenta. Por eso hay personas que hacen cosas indebidas y son buenas, y otras que jamás violan los preceptos y no tienen ese mismo carácter. 'Bueno' y 'malo', 'bello' y 'feo' son palabras que no ex-

presan cualidades absolutas, sino grados, como ocurre con alto, gordo, sano o rico.

El ejemplo de la «buena» persona muestra dos características de la estructura: que no se la puede reducir a la yuxtaposición de sus elementos constitutivos y que, sin embargo, depende de las partes que la forman. Por eso un cambio de una de las partes puede o no afectar la naturaleza del conjunto estructural. Supongamos haber llegado a la conclusión de que una persona es moralmente buena, pues sólo tiene cualidades positivas, pero luego descubrimos que se comporta de ese modo porque lo considera más conveniente para sus intereses. Un hecho de esta naturaleza rompe la estructura constitutiva de la cualidad moral de la persona. Hay, por consiguiente, hechos relevantes y no relevantes en función del significado estructural.

Tomemos el caso opuesto: una persona que miente, roba, engaña, viola la ley, etc. Según la calificación común es una «mala» persona. Pero luego descubrimos que se comporta de ese modo porque es el único que encontró para ayudar desinteresadamente a huérfanos enfermos y abandonados. ¿Es mala esa persona porque miente y roba? La reducción del todo a una de sus cualidades revela una mentalidad simplista. La complejidad aumentará cuando advirtamos que el conjunto estructural se da siempre en una situación determinada.

El valor no es una estructura, sino una cualidad estructural *(Gerstaltqualität)*. Una estructura es un ente, como un organismo vivo, un edificio, un poema o una persona; pero «bello» y «bueno» son cualidades, adjetivos. En un sentido estricto, no es correcto afirmar que el valor es una cualidad estructural, sino que la cualidad estructural es lo que hace que una cosa sea bella o buena, esto es, valiosa.

La historia de la axiología muestra el reiterado intento de reducir el valor a algo que no es. G. E. Moore acierta al citar al obispo Butler, quien afirma que «cada cosa es lo que es y no otra cosa». No es ésta una afirmación trivial y deberían recordarla quienes intentan «reducir» el valor a vivencias o esencias.

Señalamos anteriormente que la falacia de la reducción del valor a placer, deseo o interés, no se debía a que se tratase de cualidades naturales, sino a que constituían sólo un aspecto del valor, esto es, el subjetivo. En el caso del deseo resulta patente: la «deseabilidad» de lo que merece ser deseado no surge tan sólo de nuestra reacción psicológica a favor, sino de las propiedades que tiene el objeto y que lo hacen merecedor de nuestro deseo.

Tampoco se debe caer en el extremo de reducir el valor a sus cualidades objetivas. Las cualidades axiológicas surgen de la relación del sujeto con un objeto. El proceso es similar a lo que ocurre en el caso de la percepción de movimiento aparente. En el cine nos muestran figuras estáticas de un caballo a la carrera. Por un mecanismo psicológico, que no es el caso examinar aquí, vemos el movimiento del caballo. Es el sujeto quien agrega el movimiento, pero no lo hace arbitrariamente. En primer término están las imágenes proyectadas en la pantalla; en segundo lugar, ellas deben exhibirse a un cierto ritmo para que realmente se produzca la «ilusión» de movimiento. Si el ritmo es muy lento vemos imágenes estáticas desconectadas.

No es, por lo tanto, el conjunto de cualidades objetivas lo que constituye una estructura en el caso del valor, sino el hecho de que esas cualidades

sean percibidas por un sujeto en unas condiciones determinadas. Los pintores lo saben muy bien.

Tanto el objetivismo como el subjetivismo radical cometen el mismo tipo de error: reducir el conjunto a uno de sus aspectos. Ni proyectamos los valores ni los reflejamos pasivamente.

## VALOR Y SITUACION

La relación del sujeto con el objeto no se produce en el vacío, sino en una situación física y humana determinada. No es esto algo accesorio, pues afecta la relación y, por ende, el valor que surge de ella. Lo que es bueno es una situación determinada puede ser malo en otra, como ocurre con el homicidio y otros hechos generalmente negativos.

No se crea que tan sólo los grandes cambios afectan la naturaleza del valor. Desde la modificación de la temperatura hasta una guerra hay gran cantidad de cambios ambientales que afectan el valor resultante. Algunas veces los efectos no son importantes y por eso se los deja de lado.

¿Qué constituye una «situación»? En primer lugar, el ambiente físico. La temperatura, presión, clima y demás condiciones físicas afectan el comportamiento de los seres humanos y también el modo como deben comportarse, su escala de valores, etc.

Los cambios de tipo físico pueden ocurrir repentinamente, como es el caso de un huracán. Hay cosas que no se pueden hacer en momentos ordinarios, pero que están permitidas cuando sucede una catástrofe. En tales casos también se altera la escala de valores.

En segundo lugar, el ambiente cultural. Entendemos por «cultural» todo lo que hace el hombre. Es obvio que nuestro ambiente cultural no está constituido por la totalidad de la creación de la humanidad. El sector cultural al que pertenecemos que, a su vez, forma parte de otro más amplio, es el que influye directamente.

Cada forma cultural tiene su propio conjunto de valores, aunque no sean estables, sino que cambien a un ritmo que tampoco es estable. A lo largo de la historia han existido culturas particulares que pretendieron encarnar valores universales y tener el derecho a imponerlos a otras culturas menos fuertes. No hay razones científicas ni morales que justifiquen tal pretensión.

El medio social forma parte del ambiente cultural. Conviene reparar específicamente en él porque ejerce gran influencia en el problema axiológico. No está constituido exclusivamente por las estructuras sociales, sino también por creencias, convenciones, supuestos, prejuicios, actitudes y comportamientos predominantes en una comunidad particular, grande o pequeña. Incluye también las estructuras políticas, sociales, económicas, con sus recíprocas interrelaciones e influencias.

Los problemas morales no existen aisladamente; están enraizados en las estructuras indicadas anteriormente. La importancia de un valor moral determinado se halla condicionado por esas estructuras. No es necesario insistir en la conexión de la obra artística con el medio sociocultural.

El conjunto de necesidades, expectativas, aspiraciones y posibilidades de cumplirlas, forman el cuarto factor constitutivo de la situación. Tiene un margen muy amplio, pues va desde la escasez de ciertos productos esenciales hasta las aspiraciones sociales y culturales de una comunidad. Este factor influye en nuestro comportamiento y condiciona nuestra escala de valores. Si necesitamos agua y ésta escasea, su valor se eleva. No nos referimos tan sólo a su valor económico, sino a su importancia frente a otros bienes que antes eran superiores. Lo mismo ocurre ante necesidades de otro tipo, sean sociales, políticas o culturales.

Hay necesidades básicas que debemos atender antes de estar en condiciones de que surjan otras habitualmente más elevadas. Por ejemplo, un país debe alcanzar un mínimo nivel económicamente antes de que surja la necesidad de la filosofía.

La importancia de las necesidades en una situación particular muestra cuán injustificada es la pretensión de una escala fija y permanente para toda la humanidad. Pero no sólo las necesidades y aspiraciones modifican la situación y, por lo tanto, la escala axiológica; ocurre algo semejante con las posibilidades de satisfacerlas. La evaluación moral de una persona que se abstiene de realizar ciertos actos peligrosos para salvar la vida de un niño, debe contemplar cuáles eran las posibilidades, a juicio de esa persona, de que pudiera realmente salvarlo. El riesgo exige una posibilidad mínima de alcanzar el objetivo.

El quinto elemento de la situación es le factor tempo-espacial; el hecho de que nos encontremos en un lugar en un momento determinado: en Londres durante los bombardeos nazis, en un pueblo peruano en momentos en que se produce un terremoto, en Moscú durante la revolución o en un pequeño pueblito burgués. ¿Podemos aplicar la escala de valores de una anciana dedicada a hacer crochet en el tranquilo pueblecito para juzgar la conducta de quienes vivieron las otras situaciones? Del factor espacio-temporal debemos destacar aquellos hechos que afectan directamente nuestra conducta moral o la creación artística, según el caso.

Una guerra o un huracán son ejemplos elocuentes del factor espacio-temporal de una situación. Influyen sobre nuestros modos de comportamiento y evaluación. Pero hay otros que también influyen, como el hecho de ser casado, tener hijos, estar enfermo, borracho o demente. Los atenuantes que contempla el Código Penal son otro ejemplo de la misma índole.

El factor espacio-temporal constituye lo que podríamos llamar el «macroclima» en que ocurre un modo de comportamiento. Los hechos inmediatos relevantes conectados directamente con esa acción forman el «microclima». El grado de influencia de uno y otro depende de cada caso en particular.

Estos son los factores principales, aunque no los únicos que constituyen una situación. En tiempos «normales», la gente no advierte la presencia de los factores situacionales. Pero cuando se produce la ruptura de las condiciones «normales», esos factores se ponen en evidencia, como ocurre en época de guerra, crisis, huracán o revolución.

Hay quienes pretenden reducir la totalidad de estos factores situacionales al predominante, sin advertir la presencia e influencia de los demás que le

sirven de apoyo. Cuando se alteran las condiciones se advierte que los factores ocultos estaban ahí, presentes.

Estos factores no están estratificados, como los pisos de un edificio, ni pueden ordenarse en jerarquía fija. La importancia varía según la situación total y las condiciones en que se halle el sujeto. Por otra parte, los factores están íntimamente interconectados, como los órganos de un ser vivo. Cualquier cambio en uno de ellos altera los demás. Los cambios situacionales afectan la relación del sujeto con el objeto, de la que surge el valor. De ahí la importancia de la ecología del valor.

A pesar de que la conexión del sujeto con su medio es muy íntima, no debemos confundir un aspecto con el otro. Muchas de las cosas que le ocurren al sujeto son «personales», aunque estén influidas por la situación. Algo pertenece a la situación y no al individuo cuando es compartido por otros miembros del grupo, como ocurre con la fe religiosa, la convicción política o la tradición cultural. A pesar de la íntima interrelación entre el sujeto y su medio físico, a su vez, es fácil distinguir la temperatura de nuestro propio cuerpo de la del medio en que nos hallamos.

Algo similar se puede afirmar sobre la relación entre el objeto y la situación. La situación comienza donde termina el objeto: el marco de un cuadro, la pared donde está colgado, etc. En el caso de un hecho moral, el aspecto objetivo es el hecho desnudo de la acción y la situación es el contexto físico y humano en que ocurrió.

Hay casos en que resulta difícil separar el sujeto de la situación, lo que muestra la íntima conexión entre ambos. Esto se debe a que somos seres sociales e históricos, y no individuos aislados e inmutables. En el lenguaje es donde se revela mejor este doble carácter humano: la lengua es esencialmente histórica y sirve para comunicarnos con otros miembros de la comunidad social.

Se advierte, por lo señalado, que el valor está lejos de ser una cualidad simple, como pretendía Moore. Por otra parte, no es algo que exista y que sea luego afectado por su relación con un sujeto que se halle en una situación; estos factores forman parte de la constitución del valor. Sin su presencia, el valor carece de existencia real.

Además de su complejidad, el valor también cambia, pues depende de factores cambiantes. De ahí que no haya reglas fijas para la cración o apreciación estéticas o el comportamiento moral.

Si no tomamos en consideración estos complejos cambiantes, podemos caer en algunas de las interpretaciones simplistas del valor o insistir en ajustar nuestro comportamiento moral a reglas fijas tradicionales. Uno puede ser anticuado en moralidad como lo es en la moda. Si bien el ritmo del cambio es muy distinto, ambas cambian constantemente y son el producto de complejos socioculturales. Se cae en la ilusión de valores y normas eternos porque el tiempo de observación es muy breve o por la ingenua creencia de que el momento actual o la época histórica que se escogió como paradigma, puede perder su historicidad.

La arquitectura nos ofrece un ejemplo de cualidad estructural en una situación particular. Un buen edificio no puede reducirse a sus cualidades naturales. Su belleza, su eficiencia, etc., dependen del lugar en que fue construido,

la función que se le adjudica, la reacción de la gente que lo habita, etc. Su «bondad» es el resultado del conjunto de factores positivos y negativos que ofrece. Por ejemplo, si se trata de vivienda para familias de bajos ingresos, el costo es muy importante, cosa que no ocurre con un palacio. La conexión de estos factores con el medio físico y social es evidente. Un buen templo en Nueva York es distinto a uno en Karthum, no sólo por las diferencias de tipo climático, sino también por razones religiosas, económicas y culturales.

Otro ejemplo de una cualidad estructural que depende de una situación es algo cómico o un simple chiste. Un buen chiste pierde comicidad cuando no es oportuno, porque no encaja en la situación. A su vez, para captar el sentido de algo cómico es menester estar familiarizado con el medio sociocultural. El aspecto cómico surge generalmente del contraste de elementos constitutivos de la situación. Todo lo jugoso de un chiste se pierde si es necesario explicarlo a quien desconoce el contexto.

Quizá sea conveniente señalar ahora algunas de las ventajas de una interpretación del valor como cualidad estructural.

En primer lugar, mantiene la relación imprescindible con la realidad. No hay necesidad de suponer un reino de esencias inmutables para entender la naturaleza del valor. El valor es una cualidad empírica, producto de cualidades naturales, aunque no reducible a ellas.

Su complejidad se explica por la cantidad y variedad de factores que intervienen en su constitución. Lo mismo ocurre con su carácter cambiante. Parece extraño comprobar que la creación artística y el comportamiento humano son cambiantes y postular, al mismo tiempo, un ideal único, permanente y al que tiene que conformarse la realidad. Es claro que ese ideal está forjado sobre una realidad, aunque luego haya sido hipostasiado.

Creemos que esta interpretación del valor ayuda también a resolver problemas morales. Generalmente surgen de un conflicto de valores, en algunos casos entre dos o más valores positivos. Si siempre tuviéramos que escoger entre un valor positivo y una negativo, entre «bueno» y «malo», no habría ningún problema moral. Podría haber dificultades psicológicas por tener que hacer algo que no nos agrade o no nos convenga, pero es evidente que debemos optar por lo «bueno».

Los conflictos morales profundos y dramáticos surgen entre dos valores positivos, entre dos obligaciones morales que atender. Las éticas tradicionales tanto empíricas como *a priori* no resuelven la cuestión, como ocurre con el imperativo categórico. Hay casos en que se pueden universalizar ambas normas contradictorias y el «querer» tiene la misma fuerza.

La tradición ha insistido en que «no debemos mentir» y «debemos ayudar al prójimo». ¿Qué ocurre cuando mentir es el único medio de ayudar al prójimo que se halla en peligro? Las éticas normativas tradicionales no proveen la vara para medir sus propias normas.

Si interpretamos el valor como cualidad estructural, advertimos desde un comienzo la complejidad de los conflictos morales y la imposibilidad de una receta universal para resolverlos. Ello no quiere decir que no tengan solución, sino que varía según la situación en que se halle el sujeto. Es él quien debe buscarla sin pretender aplicar mecánicamente una fórmula estereotipada. Si bien los valores dependen de la situación en que se halle el sujeto, en cada

caso hay una solución moralmente superior a otra, que no depende de la arbitrariedad del sujeto. No hay que confundir «objetividad» y «racionalidad» con una supuesta «universalidad». Cuando existe un conflicto entre dos o más valores positivos, debemos preferir el superior. Entre la verdad y la conveniencia debemos optar por la verdad; entre la justicia y el agrado debemos optar por la justicia.

No ha de creerse que exista una tabla axiológica fija que podamos consultar sin reparar en la situación en que nos hallamos, como pretendía Scheler. Pero en cada situación particular se podrá determinar cuál es el valor superior, previo análisis cuidadoso de los distintos factores relevantes. Lo que aumenta la dificultad de la tarea es que, a veces, no se trata de un conflicto entre dos valores, sino entre dos conjuntos de valores, si bien uno predomina.

Hay que tener cuidado de no pasar de un ingenuo universalismo inmutable, que pretende resolver todos los problemas morales con una cartilla de normas, al escepticismo que renuncia a toda solución al chocar con las primeras dificultades. O que cree que no existen normas morales al comprobar que no son universales y fijas.

El frecuente desacuerdo en ética y estética se explica igualmente por la complejidad de los correspondientes valores. El desacuerdo entre dos personas sobre cuál es la actitud correcta frente a un problema moral concreto, puede depender de una de las siguientes razones:

*a*) Una de las personas no repara en una de las cualidades naturales relevantes;

*b*) Una adjudica más importancia que la otra a una de esas cualidades;

*c*) Una no presta atención a la totalidad de las cualidades, sino tan sólo a una de ellas;

*d*) Difieren en lo que constituye «fondo» y «figura» en la estructura global; lo que es «fondo» para una es «figura» para la otra. Si hay un choque entre nuestro deber como universitario y el que tenemos como miembro de un partido político, el conflicto puede surgir porque una pone en primer plano el deber universitario y la otra el político.

El desacuerdo que se usa habitualmente como argumento contra la existencia de una solución «objetiva» y «racional», se debe a la complejidad de los factores, al apresuramiento en llegar a una solución y a las interferencias emotivas que generalmente acompañan nuestras valoraciones morales y estéticas.

Si los conflictos morales son el resultado de un conflicto entre valores, se advierte la significación ética que adquiere la axiología. Intentamos mostrar en otro trabajo que hay un valor detrás de cada norma y que, por lo tanto, a una axiología situacional le corresponde una ética situacional.

La interpretación del valor que proponemos puede servir igualmente para solucionar el viejo problema del *ser y deber-ser*. El deber-ser depende del ser por medio del valor correspondiente. Pero como le valor no se reduce a la suma de los hechos, el deber-ser, como el valor, se apoya pero va más allá de los hechos.

# BIBLIOGRAFIA GENERAL

## I. Escritos sobre la filosofía latinoamericana del siglo XX


Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía,* trad. Alfredo N. Galleti, 2da. ed. en español, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Abellán, José Luis, *Filosofía española en América (1936-1966),* Madrid, Guadarrama, 1967.

Alvarez de Miranda, Angel, *Perfil cultural de Hispanoamérica,* Madrid, Cultura Hispánica, 1950.

Ardao, Arturo, *Filosofía de lengua española; ensayos,* Montevideo, Alfa, 1963.

———, «El historicismo y la filosofía americana», *Cuadernos Americanos,* México, 1946, vol. 28, No. 4, pp. 109-18.

Astrada, Carlos, «La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma», en *Congreso Internacional de Filosofía, Actas,* São Paulo, vol. III, pp. 1077 y ss.

Brüning, Walther, «La antropología filosófica actual en Iberoamérica», *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba,* Córdoba, 1953, No. 40, pp. 935-65.

Carrillo Narváez, Alfredo, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica,* Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.

Caturla Brú, Victoria de, *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?,* México, Novaro-México, 1959.

*Conversaciones filosóficas interamericanas (homenaje de centenario al Apóstol José Martí),* La Habana, Comisión Nacional del Centenario de Martí, 1955.

Crawford, William Rex, *A Century of Latin-American Thought,* Cambridge, Mass., Harvard University, 1944; 2da. ed. rev., 1961; 3ra. ed. New York, Praeger, 1966.

*Cursos y Conferencias,* Buenos Aires, 1956, No. 48. [Número dedicado a la filosofía latinoamericana.]

Echevarría, José, *La enseñanza de la filosofía en la Universidad hispanoamericana,* Washington, D.C., Unión Panamericana, 1965.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía,* México, Atlante, 1941; 5a. ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1965.

*Filosofía y Letras,* México, 1950, No. 38. [Contiene artículos sobre la filosofía latinoamericana de Ferrater Mora, Frondizi, Zea y otros.]

Frankl, Víctor, *Espíritu y camino de Hispanoamérica.* Tomo I: *La cultura hispanoamericana y la filosofía europea,* Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1953.

Frondizi, Risieri, «Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea», *Minerva,* Buenos Aires, julio-agosto, 1944, pp. 95-122.

———, «¿Hay una filosofía iberoamericana?», *Realidad,* Buenos Aires, 1948, No. 8, pp. 158-70.

———, «Tipos de unidad y diferencia entre el filosofar en latinoamérica y en Norteamérica», *Filosofía y Letras,* México, 1950, vol. 19, pp. 373-77; trad. al portugués como «Tipos de unidade e diferença entre o filosofar na América Latina e na América Saxônica», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, vol. 10, 1960, pp. 499-503.

Gaos, José, *El pensamiento hispanoamericano,* México, Colegio de México, 1944.

———, *Pensamiento de lengua española,* México, Stylo, 1945. [Recoge los artículos «Localización histórica del pensamiento hispanoamericano», *Cuadernos Americanos,* 1942, vol. 4, no. 4; «Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano», *Cuadernos Americanos,* 1942, vol. 6, no. 6, pp. 59-88; y «Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano», *Cuadernos Americanos,* 1943, vol. 8, no. 2, pp. 63-86.]

———, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

Höllhuber, Ivo, *Geschichte der Philosophie in Spanischen Kulturbereich,* München, E. Reinhardt, 1967.

Insúa Rodríguez, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica,* Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1945; 2da. ed., 1949.

*Inter-American Intellectual Interchange,* Austin, Texas, University of Texas, 1943.

*Jornadas Universitarias de Humanidades,* II, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1964.

Kempff Mercado, Manfredo, *Historia de la filosofía en Latinoamérica,* Santiago, Chile, Zig Zag, 1958.

Kunz, Josef L., *La filosofía del derecho latinoamericano en el siglo XX,* trad. Luis Recaséns Siches, Buenos Aires, Losada, 1951.

Larroyo, Francisco, *La filosofía americana: su razón y su sinrazón de ser,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.

———, *Tipos históricos de filosofar en América,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

——— y Escobar, Edmundo, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica,* México, Porrúa, 1968.

———, *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas,* México, Porrúa, 1968.

Mayz Vallenilla, Ernesto, *El problema de América,* Caracas, 1959.

Nicol, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica,* Madrid, Tecnos, 1961.

Peñalver, Patricio, «La filosofía en Hispanoamérica. Antecedentes y situación actual», *Arbor,* Madrid, 1950, vol. 17, pp. 65-84.

———, «Tendencias actuales de la filosofía hispanoamericana», *Estudios Americanos,* Madrid, 1950, vol. 2, pp. 283-94.

———, «Presente y futuro de la filosofía hispanoamericana», *Estudios Americanos,* Madrid, 1955, vol. 10, pp. 575-89.

Recaséns Siches, Luis, «El pensamiento filosófico, social, político y jurídico en Hispanoamérica», *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 6. Reproducido como Apéndice en G. del Vecchio y L. Recaséns Siches, *Filosofía del derecho,* 3ra. ed., México, 1946, tomo 2.

*Revista Portuguesa de Filosofía,* Braga, 1961, No. 17. [Número dedicado a la filosofía latinoamericana.]

Ritter, Guillermo, *Sobre la posibilidad de una filosofía nacional; ensayo pedagógico,* Montevideo, M. B. A., 1957.

Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América,* Buenos Aires, Raigal, 1952.

———, «Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano», *Philosophy and Phenomenological Research,* Buffalo, 1943, vol. 4, pp. 127-34.

Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* México, Siglo XXI, 1968.

———, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano,* Lawrense, Kansas, University of Kansas, 1969. [Reproduce parte de la obra anterior.]

Schwartzmann, Félix, *El sentimiento de lo humano en América; ensayo de antropología filosófica, I,* Santiago, Universidad de Chile, 1950.

———, *El sentimiento de lo humano en América; antropología de la convivencia, II,* Santiago, Universidad de Chile, 1953.

Sciacca, Michele Federico, «Observaciones sobre la filosofía en América Latina», *Revista de Filosofía,* La Plata, 1953, pp. 47-54.

Soler, Ricaurte, *Estudio sobre historia de las ideas en América,* Panamá, Imprenta Nacional, 1961.

*Symposium Iberoamericano de Filosofía, I,* Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1961.

Villegas, Abelardo, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual,* Buenos Aires, EUDEBA, 1963.

Wagner de Reyna, Alberto, *La filosofía en Iberoamérica,* Lima, Sta. María, 1949.

Zea, Leopoldo, «Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica», *Filosofía y Letras,* México, 1946, no. 23, pp. 137-46.

———, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo,* México, Colegio de México, 1949; nueva ed. *El pensamiento latinoamericano,* 2 vols., México, Pormaca, 1965. [Agrega sección sobre Brasil.]

———, *América como conciencia,* México, Cuadernos Americanos, 1953.

———, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

———, *Dos ensayos,* Valencia, Venezuela, Universidad de Caracas, 1960.

———, «La misión de la filosofía americana», *Diánoia,* México, 1961, pp. 45-52.

———, *La filosofía americana como filosofía sin más,* México, Siglo XXI, 1969.

## II. Obras generales (antologías, bibliografías, colecciones, etc.)

*Actas. Primer Congreso de Filosofía y Filosofía de la Educación convocado por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencia de la Educación de la Universidad Central,* Quito, Cultura Ecuatoriana, 1954.

*Actas. Segundo Congreso Extaordinario Interamericano de Filosofía,* San José, Costa Rica, Imprenta Nacional, 1962.

*Fuentes de la filosofía latinoamericana,* Washington, D.C., Unión Panamericana, 1967, en «Serie de Bibliografías Básicas IV».

*Los «fundadores» en la filosofía de América Latina,* Washington, D.C., Unión Panamericana, 1970, en «Serie de Bibliografías Básicas VII».

Gaos, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, Séneca, 1945.
*Handbook of Latin American Studies*, Washington, D.C., Hispanic Foundation, 1936. [Desde 1939 trae una sección con la crítica de los escritos filosóficos más importantes de la América latina.]
*Index to Latin American Periodical Literature* (1929-60), Washington, D.C., Unión Panamericana, 1962, 8 vols.
*Indice general de publicaciones periódicas latinoamericanas; humanidades y ciencias sociales*, Metuchen, New Jersey, Scarecrow, 1961.
*Latin American Legal Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1948. Contiene la traducción de las siguientes obras: L. Recaséns Siches, *Vida humana, sociedad y derecho* (pp. 7-341); Carlos Cossío, *Fenomenología de la decisión* (pp. 345-58); J. Llambías de Azevedo, *Eidética y aporética del derecho* (pp. 403-58); y E. García Máynez, *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho* (pp. 461-512) y *La libertad como derecho y como poder* (pp. 515-47).
Martínez Gómez, Luis, *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana* (1940-1958), Barcelona, Joan Flors, 1961.
«Papers and Discussions of the First Inter-American Conference of Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1943, vol. 4, pp. 127-233.
Sánchez Reulet, Aníbal, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Washington, Unión Panamericana, 1949. [Antología. Trae una breve introducción y biografía de filósofos escogidos.] Trad. al inglés: *Contemporary Latin-American Philosophy*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 1954.
«Second Inter-American Congress of Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1949, vol. 9, pp. 345-626. [Versiones, la mayoría en inglés, de las ponencias presentadas al Segundo Congreso Interamericano celebrado en la Universidad de Columbia (diciembre, 1947). Hay trabajos de Vasconcelos, García Máynez, Romero, Zea, Fatone, Frondizi, etc.]
*Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Quebec, Université Laval, 1967.
Zea, Leopoldo, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, Costa Amic, 1968 [Dedicada al problema de la filosofía y la cultura en la América latina.]
———, (ed.), *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1971. [Antología, textos escogidos de diez pensadores, desde José Martí a Eduardo Mallea.]

## III. Revistas de filosofía

*Anuario Riograndense de Filosofía*, Pôrto Alegre, 1967.
*Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1942-.
*Convivium*, São Paulo, 1962-.
*Crítica; Revista Latinoamericana de Filosofía*, México, 1967-.
*Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1948-54 y 1968-.
*Cuadernos Filosóficos del Instituto de Filosofía*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1960-.
*Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, Instituto de Filosofía, Universidad de la República, 1961-.

*Cuyo: Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, Mendoza, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, 1965-.
*Diálogos; Revista del Departamento de Filosofía*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1964-.
*Diánoia; Anuario de Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1955-.
*Eidos*, Córdoba, Instituto de Filosofía, 1969-.
*Episteme; Anuario de Filosofía*, Caracas, Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, 1957-.
*Estudos; Revista Brasileira de Filosofia e Cultura*, Pôrto Alegre, Associação de Professôres Católicos do Rio Grande do Sul, 1940-.
*Filosofía y Letras; Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941-.
*Ideas y Valores; Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Bogotá, Universidad Nacional, 1951-.
*Kriterion; Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Universidade de Minas Gerais, 1948-.
*Organon*, Pôrto Alegre, Faculdade de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, 1956-.
*Philosophia; Revista del Instituto de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1944-.
*Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1951-.
*Revista de Filosofía*, México, Colegio de Filosofía, Universidad Iberoamericana, 1968-.
*Revista de Filosofía*, La Plata, Argentina, 1962-.
*Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 1956-.
*Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José, Universidad de Costa Rica, 1957-.
*Revista Dominicana de Filosofía*, Santo Domingo, Universidad de Santo Domingo, 1956-.
*Revista Pernambucana de Filosofia*, Recife, Instituto Brasileiro de Filosofía de Pernambuco, 1953-.
*Sapientia; Revista Tomista de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires, 1946-.
*Stromata* (antigua *Ciencia y Fe*), San Miguel, Argentina, Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, 1944-.
*Symposium*, Recife, Universidade Católica de Pernambuco, 1959-.

# BIBLIOGRAFIA POR PAISES

## ARGENTINA Y URUGUAY


Alberini, Coriolano, «Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino», *Cuadernos de Filosofía,* Buenos Aires, 1952-53, año 5-6, Nos. 10-12, pp. 7-18.

———, «La epistemología y la cultura filosófica en la Universidad», *Anuario de historia del pensamiento argentino,* Mendoza, 1967, No. 3, pp. 7-19.

———, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina,* La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1966.

Ardao, Arturo, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay,* Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

———, «Tendencias filosóficas en el Uruguay en el siglo xx», *Cursos y Conferencias,* Buenos Aires, 1956, año 25, 48:72, marzo, pp. 27-38.

———, *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx,* Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

———, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay,* Montevideo, Universidad de la República, 1962.

*Bibliografía argentina de filosofía,* obras y artículos publicados durante el año 1960, La Plata, Ministerio de Educación, 1961.

Claps, Manuel Arturo, «Situación actual de la filosofía uruguaya», *Número,* Montevideo, 1964, No. 3-4, pp. 128-37.

Caño-Guiral, Jesús, *Las ideologías políticas y la filosofía en el Uruguay,* Montevideo, Nuestra Tierra, 1969.

Caturelli, Alberto, *La filosofía en la Argentina actual,* Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1962; 2a. ed. ampliada: Buenos Aires, Sudamericana, 1971.

Farré, Luis, *Cincuenta años de filosofía en Argentina,* Buenos Aires, Peuser, 1958.

———, «Positivismo y antipositivismo en la filosofía argentina», *Cuadernos hispanoamericanos,* Madrid, 1968, 74:220, pp. 157-67.

Fatone, Vicente, «La libertad en la historia del pensamiento argentino», *Cursos y Conferencias,* Buenos Aires, vol. 28, No. 167, pp. 223-35.

Frondizi, Risieri, «Contemporary Argentine Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research,* Buffalo, 1943, vol. 4, pp. 180-86.

Ingenieros, José, *La evolución de las ideas argentinas,* 2 vols., Buenos Aires, 1918. Nueva edición, Buenos Aires, Futuro, 1961.

———, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina,* Buenos Aires, EUDEBA, 1963, 1a. ed. Revista Universidad, Buenos Aires, 1914.

Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional,* Buenos Aires, Claridad, s. f. [1937.]

Lipp, Solomon, *Three Argentine Thinkers* (Ingenieros, Korn, Romero), Nueva York, Philosophical Library, 1969.
Perelstein, Berta, *Positivismo y antipositivismo en la Argentina*, Buenos Aires, Procyon, 1952.
Pró, Diego F., «Periodización y caracterización de la historia del pensamiento argentino», *Universidad*, Santa Fe, 1962, No. 51, pp. 5-57.
Romero, Francisco, «Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina», *Cuadernos Americanos*, México, 1950, vol. 49, No. 1, pp. 93-115.
Soler, Ricaurte, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, Panamá, Imprenta Nacional, 1959.
Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington, Unión Panamericana, 1961.
Vázquez, Juan Adolfo, *Antología filosófica argentina del siglo xx*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

## BRASIL

Acerboni, Lídia, *A filosofia contemporânea no Brasil*, trad. del italiano J. Basco Feres, São Paulo, Grijalbo, 1969.
Arruda Campos, Fernando, *Tomismo e neotomismo no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1968.
Bastos, Tocary Assis, *O positivismo e a realidade brasileira*, Belo Horizonte, Universidade de Minas Gerais, 1965.
Buggenhagen, Arnold von, *Pensamento filosófico brasileiro na atualidade: respostas às preguntas apresentadas por Professor Stanislavs Ladusãns*, São Paulo, Universidade de São José do Rio Prêto, 1968.
Cruz Costa, João, *A filosofia no Brasil; ensaios*, Pôrto Alegre, Globo, 1945.
———, *O pensamento brasileiro*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1946.
———, *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução histórica nacional*, São Paulo, 1950; 2da. ed. ampliada, *Contribução à história das idéias no Brasil; o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Rio de Janeiro, Olympio, 1956; trad. y abrev. al español por Jorge López Páez, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
———, *O positivismo na República; notas sôbre a história do positivismo no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1956.
———, «A história da filosofia no Brasil», *Enciclopedia Delta-Larousse*, vol. 4, Rio de Janeiro, Delta, 1960; publicado más tarde como *Panorama da história da filosofia no Brasil*, São Paulo, Cultrix, 1960.
Franca, Leonel, «A filosofiia no Brasil», en *Noções de história da filosofia*, Rio de Janeiro, 1919; múltiples ediciones y ampliaciones posteriores; la 17a. ed. contiene «O pensamento filosófico no Brasil de hoje» de Henrique C. de Lima Vaz, 1964.
Francovich, Guillermo, *Filósofos brasileños*, Rio de Janeiro, Borsoi, 1939; 2da. ed., Buenos Aires, Losada, 1943; trad. al portugués por I. Strenger, São Paulo, Flama, 1947.
Gómez Robledo, Antonio, *La filosofía en el Brasil*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

Jaguaribe, Hélio, *A filosofia no Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1957.
Lins, Ivans, *História do positivismo no Brasil*, São Paulo, Melhoramentos, 1954.
———, *O positivismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1959.
Mendes, R. Teixeira, *Resumo cronológico da evolução do positivismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Igreja Positivista, 1930.
Oliveira Torres, João Camilo de, *O positivismo no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1943; 2da. ed., 1957.
Paim, Antônio, *A filosofia da escola do Recife*, Rio de Janeiro, Saga, 1966.
———, *História das idéias filosóficas no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1967.
Prado Júnior, Caio, *Formação do Brasil contemporáneo*, Rio de Janeiro, 1942.
Reale, Miguel, *A doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, Revista dos Tribunais, 1949.
———, *Horizontes do direito e da história*, São Paulo, Saraiva, 1956.
———, *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*, Pôrto Alegre, Universidade do Rio Grande do Sul, 1958.
———, *Filosofia em São Paulo*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1962.
Souza, Remy de, *Vocação filosófica do Brasil*, Salvador, Progresso, 1960.
Vieira Pinto, Alvaro, *Conciência e realidade nacional*, Rio de Janeiro, ISEB, 1960.
Vita, Luís Washington, *A filosofia no Brasil*, São Paulo, Martins, 1950.
———, *Escôrço da filosofia no Brasil*, Coimbra, Atlántida, 1964; publicado primero en *O mito de Héfestos*, São Paulo, CIESP, 1959.
———, *Monólogos e diálogos*, São Paulo, CEC, 1964.
———, *Tríptico de idéias*, São Paulo, Grijalbo, 1967.
———, *Tendências do pensamento estético contemporâneo no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilição Brasileira, 1967.
———, *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1968.
———, *A filosofia contemporânea em São Paulo: nos seus textos*, São Paulo, Grijalbo, 1969.
———, *Panorama da filosofia no Brasil*, Pôrto Alegre, Globo, 1969.

## MEXICO

*Bibliografía filosófica mexicana 1968*, México, UNAM, 1970.
*Bibliografía filosófica mexicana 1969*, México, UNAM, 1971.
Flower, Elizabeth, «Mexican Revolt Against Positivism», *Journal of the History of Ideas*, New York, 1949, vol. 10, pp. 115-29.
Gaos, José, «Cinco años de filosofía en México», *Filosofía y Letras*, México, 1945, No. 20, pp. 145-65.
———, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
———, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954. (Reúne trabajos publicados con anterioridad.)
Gómez Robledo, Antonio, «El pensamiento filosófico mexicano», *Abside*, México, 1947, vol. 11, pp. 205-29.
Hernández Luna, Juan, «La filosofía contemporánea en México», *Filosofía y Letras*, México, 1947, No. 27, pp. 89-113.

———, «Instituciones filosóficas del México actual», *Filosofía y Letras*, México, 1949, No. 36, pp. 281-319.
———, «La filosofía contemporánea en México», *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, 1956, año 25, pp. 3-26.
Ibargüengoitia, Antonio, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*, México, Edit. Porrúa, 1967.
León Portilla, M. *et al*, *Estudios de Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963. Trad. inglés: *Major Trends in Mexican Philosophy*, Univ. of Notre Dame Press, 1966.
Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943.
———, «Las tendencias actuales de la filosofía en México», *Intellectual Trends in Latin America*, Texas, Univ. of Texas, 1945, pp. 44-54; trad. inglés, pp. 56-65.
Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, México, Colegio de México, 1954. Trad. inglés: *The Making of the Mexican Mind*, Lincoln, Nebraska, Univ. of Nebraska Press, 1952.
Uranga, Emilio, «El pensamiento filosófico», en *México, 50 años de revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
———, *La filosofía en la historia política de México*, México, Editorial Pormaca, 1966.
Villoro, Luis, «Génesis y proyecto del existencialismo en México», *Filosofía y Letras*, México, 1949, No. 36, pp. 233-44.
Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943, 2a. ed., México, Studium, 1953.
———, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1944.
———, «Esquema para una historia del pensamiento mexicano», *Universidad*, Santa Fe, 1945, No. 8, pp. 57-79.
———, «Medio siglo de filosofía en México», *Filosofía y Letras*, México, 1951, Nos. 41-42, pp. 111-31.
——— *La filosofía en México*, México, Ediciones Libro-Mex, 1955.

## PAISES ANDINOS

Alarco, Luis Felipe, *Pensadores peruanos*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1952.
Arroyave, Julio César, «Expresión de la filosofía en Colombia», *Anales de la Universidad de Antioquia*, Medellín, 1951, No. 101, pp. 83-95.
Beltrán Guerrero, Luis, *Introducción al positivismo venezolano*, Caracas, Revista Nacional de Cultura, 1955.
Betancur, Cayetano, «La filosofía en Colombia», *Anales de la Universidad de Antioquia*, Medellín, nov., 1933, pp. 15-77.
Cárdenas, Horacio, *Resonancias de la filosofía europea en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957.
Carrión, Benjamín, «Historia de las ideas en el Ecuador», *Revista de Historia de las Ideas*, México, 1959, No. 1, pp. 251-63.

Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945; 2da. ed. ampliada, La Paz, Juventud, 1966.

———, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

Mejía Valera, Manuel, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965.

Miró Quesada, Francisco, «La filosofía en el Perú actual», *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, agosto 1944, pp. 269-326.

Molina, Enrique, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, Santiago, Nascimento, 1951; 2da. ed. ampliada, 1953.

———, *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX*, 2 vols., Santiago, Universidad de Chile, 1952.

Nuño, Alicia de, *Ideas sociales del positivismo en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.

Ibérico y Rodríguez, Mariano, «La filosofía», *Mercurio Peruano*, Lima, junio-julio 1921, pp. 337-52.

«Inauguración de la Sociedad Peruana de Filosofía», *Mercurio Peruano*, Lima, junio 1941, pp. 307-34; contiene discursos de Miró Quesada, V. A. Belaúnde, etcétera.

Jaramillo Uribe, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964.

———, *Entre la historia y la filosofía*, Bogotá, Revista Colombiana, 1968.

Kohn de Beker, Marisa, *Tendencias positivistas en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1970.

Ocampo López, Javier, «El positivismo y el movimiento de 'La Regeneración' en Colombia», *Latinoamérica*, México, vol. 1, 1968, pp. 81-109.

Peñazola, Walter, «Panorama de la filosofía actual en el Perú», *Universidad Nacional de Colombia; Revista Trimestral de Cultura Moderna*, Bogotá, enero-marzo 1947, pp. 105-11.

———, «La filosofía en el Perú hasta Deustua», *Mercurio Peruano*, Lima, 1947, No. 246, pp. 411-24.

Pescador, Augusto, «La filosofía en Bolivia en el siglo xx», *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, 1956, vol. 25, pp. 61-80.

Salazar Bondy, Augusto, *La filosofía en el Perú; panorama histórico* (*Philosophy in Peru; a Historical Study*), Washington, Unión Panamericana, 1954; 2da. ed. castellana, ampliada, Lima, Universo, 1967.

———, *La reforma de la Facultad de Letras y los estudios de filosofía*, Lima, Villanueva, 1958.

———, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo; el proceso del pensamiento filosófico*, 2 vols., Lima, Moncloa, 1965.

Vélez Correa, Jaime, «Proceso de la filosofía en Colombia», *Anales de la Universidad de Antioquia*, Medellín, 1960, pp. 869-1012.

Vidal Muñoz, Santiago, «Apuntes sobre la filosofía en Chile», *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, 1956, vol. 25, pp. 39-60.

Villalba, Luis, «La filosofía en Venezuela (esquema para un índice bibliográfico)», *Revista del Instituto Pedagógico Nacional*, Caracas, enero 1945, pp. 12-48; abril-junio 1945, pp. 130-86.

Wagner de Reyna, Alberto, «La filosofía en el Perú contemporáneo», *Revista de Educación*, Santiago, nov. 1954, pp. 17-54.

## LA AMERICA CENTRAL Y LAS ANTILLAS

Alfau Durán, Vetilio, «Documentos para la historia de la filosofía en Santo Domingo», *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, Ciudad Trujillo, 1950, vol. 15, pp. 243-59.

Amurio González, Jesús Julián, *El positivismo en Guatemala*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1966.

Bendfeldt, Lourdes y Calderón, Alba, *Bibliografía filosófica de publicaciones de las Universidades de Costa Rica y San Carlos de Guatemala y de autores guatemaltecos que exhibió la Biblioteca Nacional*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1964.

Cordero, Armando, *Estudios para la historia de la filosofía en Santo Domingo*, Ciudad Trujillo, Arte y Cine, 1956.

———, *Panorama de la filosofía en Santo Domingo*, 2 vols., Santo Domingo, Arte y Cine, 1962.

Domínguez Caballero, Diego, «Panamá y la historia de las ideas en Latinoamérica», *Revista de Historia de las Ideas*, México, 1959, No. 1, pp. 217-35.

Fránquiz, José A., «Panorama de la filosofía en Puerto Rico», *Luminar*, México, 1945, vol. 7, pp. 100-17.

Láscaris, Constantino, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, San José, ECA, 1965.

———, *Historia de las Ideas en Centroamérica*, San José, EDUCA, 1970.

Marrero Navarro, Domingo, «Notas para organizar el estudio de la historia de las ideas en Puerto Rico», *Revista de Historia de las Ideas*, México, 1959, No. 1, pp. 159-76.

Mella Chavier, Próspero J., «Bibliografía filosófica dominicana», *Revista Dominicana de Filosofía*, Santo Domingo, 1958, enero-junio, pp. 111-14.

———, «Bibliografía filosófica y religiosa dominicana», *Revista Dominicana de Filosofía*, Santo Domingo, julio-diciembre 1958, pp. 111-19.

Méndez Canel, Manuel I., *Notas para el estudio de las ideas éticas en Cuba (siglo XIX)*, La Habana, Lex, 1947.

Mestre Domínguez, José M., *De la filosofía en La Habana*, est. preliminar y notas de H. Piñera Llera, La Habana, Ministerio de Educación, 1952.

Peñalver Simó, Patricio, «El pensamiento panameño», *Estudios Americanos*, Sevilla, 1955, vol. 9, pp. 315-24.

Pérez Marchand, Monelisa, «Preámbulos para una historia de las ideas en Puerto Rico», *Revista de Historia de las Ideas*, México, 1959, No. 1, páginas 143-58.

Piñera Llera, Humberto, *Panorama de la filosofía cubana*, Washington, D.C., Unión Panamericana, 1960.

*Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José, 1961, No. 10. [Número dedicado a la filosofía costarricense.]

Ross, Waldo, *Crítica a la filosofía cubana de hoy*, La Habana, Cuadernos de Divulgación Cultural, 1954.

Soler, Ricaurte, *Formas ideológicas de la nación panameña*, Panamá, Revista Tareas, 1963; 2da. ed., 1964.

Trelles, Carlos M., *Bibliografía cubana del siglo XIX*, Matanzas, Quirós y Estrada, 1913-15; varios volúmenes.

———, *Bibliografía cubana del siglo XX*, Matanzas, Quirós y Estrada, 1917; varios volúmenes.

Valle, Rafael Heliodoro, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Vitier, Medardo, *Las ideas en Cuba: proceso del pensamiento político, filosófico y crítico en Cuba, principalmente durante el siglo XIX*, 2 vols., La Habana, Trópico, 1938.

———, *La filosofía en Cuba*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

———, «Cincuenta años de estudio de la filosofía en Cuba», *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, 1956, vol. 25, pp. 120-32.

# BIBLIOGRAFIA POR AUTORES

## ALCEU AMOROSO LIMA

### Obras

*Obras completas de Alceu Amoroso Lima*, Rio de Janeiro, Agir (en curso de publicación).
*Estudos*, 5 series, Rio de Janeiro, A Ordem, 1927-33.
*Política*, Rio de Janeiro, 1932; varias ediciones.
*No limiar da idade nova*, Rio de Janeiro, Olympio, 1935.
*O espírito e o mundo; ensaios*, Rio de Janeiro, Olympio, 1936.
*Idade, sexo e tempo (três aspectos da psicologia humana)*, Rio de Janeiro, Olympio, 1938; varias ediciones.
*Contribução a história do modernismo: o premodernismo*, Rio de Janeiro, Olympio, 1939.
*Meditação sôbre o mundo moderno*, Rio de Janeiro, Olympio, 1942.
*Mitos de nosso tempo*, Rio de Janeiro, 1943, trad. al español por E. O. Montini como *Mitos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Difusión, 1944; varias ediciones.
*Humanismo pedagógico*, Rio de Janeiro, Stela, 1944.
*Estética literaria*, Rio de Janeiro, Americ, 1945.
*O crítico literario*, Rio de Janeiro, Agir, 1946.
*O problema do trabalho (ensaio de filosofia econômica)*, Rio de Janeiro, Agir, 1947; varias ediciones.
*O existencialismo, filosofia de nosso tempo*, trad. al español por E. Ruffo como *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Emecé, 1949.
*Meditação sôbre o mundo interior*, Rio de Janeiro, Agir, 1954.
*A vida sobrenatural e o mundo moderno*, Rio de Janeiro, 1956.
*Problemas de estética*, Rio de Janeiro, Agir, 1960.
*Da inteligência à palavra*, Rio de Janeiro, Agir, 1962.
*Pelo humanismo ameaçado*, Rio de Janeiro, Agir, 1965.
*Pela crisitianização da idade nova. Primeiro volume: Teoria*, Rio de Janeiro, Agir, 1965.

### Sobre Amoroso Lima

Andrade, Mario de, *Aspectos da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Americ, 1943, pp. 15-40.
Barbosa, Marcos, «Os quarenta anos de Tristão de Athayde», *A Ordem*, Rio de Janeiro, 1959, vol. 62, pp. 72-80.
Dante de Morais, Carlos, *Tristão de Athayde e outros estudos*, Pôrto Alegre, Globo, pp. 7-60.

## CARLOS ASTRADA

### OBRAS *

*El problema epistemológico en la filosofía actual*, Córdoba, 1927.
*El juego existencial*, Buenos Aires, 1933.
*Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, 1936.
*La ética formal y los valores*, La Plata, 1938.
*El juego metafísico*, Buenos Aires, 1942.
*Temporalidad*, Buenos Aires, 1942.
*El mito gaucho*, Buenos Aires, 1948.
*La revolución existencialista*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952; 2da. ed. con un agregado: *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 1963.
*Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, 1956.
*El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires. 1957.
*Marx y Hegel*, Buenos Aires, 1958.
*Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, 1946; 2.ª ed.: *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Buenos Aires, 1961.
*Dialéctica y positivismo lógico*, Buenos Aires, 1961.
*La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, 1962.

### SOBRE ASTRADA *

Agosti, Héctor P., «¿Marxismo existencialista? La revolución existencialista», *Cuadernos de Cultura*, Buenos Aires, año III, No. 13, oct. 1953.
Bezella, Víctor, «Idealismo fenomenológico y metafísico existencial», *L'Essistenzialismo*, Archivio di Filosofia, Roma, 1946.
Bernard, L. L., «Idealismo fenomenológico y metafísica existencial», *The American Sociologist*, St. Louis, vol. 3, junio 1940; Washington University, vol. II, No. 3, junio 1940.
Llanos, Alfredo, *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ministerio de Educación y Justicia, 1962. Exposición (pp. 13-112) de las ideas de Astrada, antología y bibliografía.
Perelstein, Berta, «Primeras interpretaciones del ser nacional —El mito gaucho—», *Cuadernos de Cultura*, Buenos Aires, 1957, vol. 8, No. 30.
Poviña, Alfredo, «Idealismo fenomenológico y metafísica existencial», *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 1936, año 23, Nos. 5-6.
Wahl, Jean, «Idealismo fenomenológico y metafísica existencial», *Recherches Philosophiques*, París, 1963-1967, vol. 6, p. 394.

* Ver A. LLANOS: *Carlos Astrada*, con la nómina de las publicaciones hasta 1962.

## ANTONIO CASO

### Obras

*Obras completas*, México, UNAM, 1971—.[En curso de publicación; 7 volúmenes publicados. Se proyectan 13 vols.]
*Caso*, [Antología], Prólogo y selección de E. García Máynez, México, Secretaría de Educación Pública, 1943.
*Caso. Antología filosófica*. Prólogo de Samuel Ramos; selección de Rosa Krause de Kolteniuk, México, UNAM, 1957.
*La filosofía de la intuición*, México, Edición Nosotros, 1914.
*Problemas filosóficos*, México, Porrúa, 1915.
*Filósofos y doctrinas morales*, México, Porrúa, 1915.
*La existencia como economía y como caridad, Ensayos sobre la esencia del cristianismo*, México, Porrúa, 1916; 2a. ed., *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, México Moderno, 1919; 3a. ed., México, Secretaría de Educación Pública, 1943.
*La filosofía francesa contemporánea*, México, 1917.
*Discursos a la nación mexicana*, México, Porrúa, 1922.
*Ensayos críticos y polémicos*, México, México Moderno, 1923.
*El concepto de la historia universal*, México, México Moderno, 1923; 2a. ed., *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, México, Botas, 1933; 3a. ed., 1955.
*Doctrinas e ideas*, México, Herrero, 1924.
*El problema de México y la ideología nacional*, México, Cultura, 1924.
*Principios de estética*, México, Secretaría de Educación Pública, 1925; 2a. ed., México, Stylo, 1944.
*Historia y antología del pensamiento filosófico*, México, Franco Americana, 1926.
*Sociología genética y sistemática*, México, Secretaría de Educación Pública, 1927; 5a. ed., Porrúa, 1948.
*El acto ideatorio*, México, Porrúa, 1934.
*La filosofía de Husserl*, México, Imprenta Mundial, 1934.
*Nuevos discursos a la nación mexicana*, México, Robredo, 1934.
*La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, México, Alba, 1936.
*Meyerson y la física moderna*, México, La Casa de España en México, 1939.
*La persona humana y el estado totalitario*, México, UNAM, 1941.
*Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, México, Compañía General Editora, 1941.
*El peligro del hombre*, México, Stylo, 1942.
*Filósofos y moralistas franceses*, México, Stylo, 1943.
*México; Apuntamientos de cultura patria*, México, Imprenta Universitaria, 1941.

### Sobre Caso


Centro de Estudios Filosóficos, *Homenaje a Antonio Caso,* México, Stylo, 1947. [Contiene estudios sobre Caso de Gaos, García Bacca, García Máynez, Brightman, Romanell, Ramos, Recaséns Siches, Zea, etc.]

Fernández, Justino, «La estética de Antonio Caso», en *Obras Completas,* vol. V, México, UNAM, 1971, pp. VII-LX.

Gaos, José, «Tres notas de historia del pensamiento hispano-americano. Antonio Caso», *Cuadernos Americanos,* México, 1946, vol. 27, pp. 134-43.

Gaos, José, «El sistema de Caso», en *Obras completas,* vol. 3, México, UNAM, 1972, pp. VII-XXVI [Publicado con anterioridad en *Luminar,* México, 1946, Nos. 3-4].

García Máynez, Eduardo, «Antonio Caso y su obra», *Revista Mexicana de Sociología,* México, 1946, vol. 8, pp. 15-35.

Haddox, John, *Antonio Caso. Philosopher of Mexico,* Austin, Univ. of Texas Press, 1971.

Hernández Luna, Juan, «Prólogo», en *Obras completas,* vol. 1, México, UNAM, 1971, pp. VII-XIX.

Larroyo, Francisco, «Prólogo», en *Obras completas,* vol. 7, México, UNAM, 1972, pp. VII-XXIV.

Krauze de Kolteniuk, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso,* México, UNAM, 1961.

———, «Antonio Caso y el positivismo», *Filosofía y Letras,* México, 1957, Nos. 63-65, pp. 113-29.

Montoya Juárez, Clotilde, *Antonio Caso y la metafísica de los valores,* México, Edit. Soriano, 1968.

Ramos, Samuel, «Antonio Caso, filósofo romántico», *Filosofía y Letras,* México, 1946, No. 22, pp. 179-96.

———, «La filosofía de Antonio Caso», *Cuadernos Americanos,* México, 1946, vol. 27, pp. 122-33.

Salmerón, Fernando, «Prólogo», en *Obras completas,* vol. 4, México, UNAM, 1971, pp. VII-XXXII.

Villoro, Luis, «Introducción», en *Obras completas,* vol. 5, México, UNAM, 1972, pp. VII-XXIV.


## NICOLAS O. DERISI

### Escritos principales


*Los fundamentos metafísicos del orden moral,* Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1941; tesis doctoral; varias ediciones.

*La formación de la personalidad,* Buenos Aires, Adsum, 1941.

*Lo eterno y lo temporal en el arte,* Buenos Aires, Emecé, 1942; 2da. ed., 1967.

*Concepto de la filosofía cristiana,* Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1943.

*La psicastenia,* Buenos Aires, Adsum, 1944.
*Ante una nueva edad,* Buenos Aires, Adsum, 1944.
*Filosofía moderna y filosofía tomista,* Buenos Aires, Guadalupe, 1945.
*La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1945.
*Esbozo de una epistemología tomista,* Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946.
*Arte cristiano; consideraciones sobre la situación del arte en el cristianismo,* Buenos Aires, Peuser, 1946.
*La filosofía del espíritu de Benedetto Croce,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
«Fenomenología y ontología de la persona», en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía,* Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, vol. 1, pp. 281-99.
«Autopresentación filosófica», *Philosophia,* Mendoza, No. 15, 1952.
*Filosofía y vida,* Buenos Aires, 1955.
*Tratado de existencialismo y tomismo,* Buenos Aires, Emecé, 1956.
*Ontología y epistemología de la historia,* Buenos Aires, 1958.
*Filosofía de la cultura y de los valores,* Buenos Aires, Emecé, 1963.
*Actualidad del pensamiento de San Agustín,* Buenos Aires, Guadalupe, 1965.
*El ser en Heidegger y Santo Tomás,* Buenos Aires, EUDEBA, 1968.
*El último Heidegger,* Buenos Aires, 2a. ed., EUDEBA, 1969.
*Naturaleza y vida de la universidad,* Buenos Aires, EUDEBA, 1969.

### Sobre Derisi

Farré, Luis, *Cincuenta años de filosofía en Argentina,* Buenos Aires Peuser, 1958. pp. 262-72.

## ALEJANDRO O. DEUSTUA

### Escritos principales

*Las ideas de orden y de libertad en la historia del pensamiento humano,* 2 vols., Lima, Ernesto R. Villarán, 1919-22; apareció antes como una serie de artículos en *Revista Universitaria,* Lima, 1917-22, y *Mercurio Peruano,* Lima, 1919.
*Estétita general,* Lima, Eduardo Rávago, 1923.
«Apuntes sobre la teoría del valor», *Mercurio Peruano,* Lima, 1923, vol. 11, pp. 39-46 y también en *Revista de Filosofía,* Buenos Aires, 1924, vol. 10, pp. 210-16.
*Estética aplicada. Lo bello en la naturaleza (apuntes),* Lima, A. J. Rivas Berrio, 1929.
*Estética aplicada. Lo bello en el arte; la arquitectura (apuntes y extractos),* Lima, Impresiones y Publicidad, 1932.

*Estética aplicada. Lo bello en el arte; escultura, pintura, música (apuntes y extractos)*, Lima, Americana, 1935.
*Los sistemas de moral (apuntes)*, 2 vols., Callao, Perú, El Callao, 1938-40.
«La cultura», *Letras*, Lima, 1939, vol. 14, pp. 305-18. [Escrito en 1914.]
*La estética de José Vasconcelos*, Lima, P. Barrantes, 1939.
*Ensayos escogidos de filosofía y educación nacional*, Lima, Impresiones y Publicidad, 1967.

### Sobre Deustua

*Bibliografía de las obras del Dr. Don Alejandro O. Deustua*, Lima, Gil, 1939.
Chiriboga, Julio, «Deustua y la filosofía de los valores», *Letras*, Lima, 1939, No. 13, pp. 179-91.
Guerra Martiniere Luis F. y Avedaño Valdez, Jorge, *Alejandro Deustua y Manuel Vicente Villarán*, Lima, Editorial Universitaria, 1965.
Ibérico, Mariano, «La obra de don Alejandro Deustua», en *El nuevo absoluto*, Lima, Minerva, 1926, pp. 24-42.
———, «La obra filosófica de Don Alejandro Deustua», *Letras*, Lima, 1939, No. 13, pp. 145-60; repetido en 1945.
Miró Quesada, Francisco, «La filosofía del orden y la libertad y su influencia práctica», *Letras*, Lima, 1939, No. 13, pp. 192-96.
———, «Don Alejandro Deustua, forjador de la tradición filosófica peruana», *El Comercio*, Lima, 9 de agosto, 1945; repetido en *Ensayos escogidos de filosofía y educación nacional*, Lima, Impresiones y Publicidad, 1967, pp. 298-301.
Tauro del Pino, Alberto, «Alejandro Octavio Deustua», *Anuario Bibliográfico Peruano*, Lima, 1946, pp. 240-46.

## RAIMUNDO DE FARIAS BRITO

### Escritos principales

*Obras de Farias Brito*, 6 vols., Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1951-57.
*Finalidade do mundo (estudos de filosofia e teleologia naturalista). I: A filosofia como atividade permanente do espírito humano*, Fortaleza, Universal, 1895.
*Finalidade do mundo (estudos de filosofia e teleologia naturalista). II: A filosofia moderna*, Fortaleza, Universal, 1899.
*Finalidade do mundo (estudos de filosofia e teleologia naturalista). III: O mundo como atividade intelectual. Livro I: Evolução e relatividade*, Belém, Cardoso, 1905.
*A verdade como regra das ações (ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do direito)*, Belém, Cardoso, 1905.
*A base física do espírito (historia sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da filosofia do espírito)*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1912.

*O mundo interior (ensaio sôbre os dados gerais da filosofia do espírito)*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1914.
«A verdade e o êrro», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1959, vol. 9, pp. 403-409. [Escrito en 1909.]
*Inéditos e dispersos (notas e variações sôbre assuntos diversos)*, comp. de Carlos Lopes de Mattos, São Paulo, Grijalbo, 1966.
*Trechos escolhidos* (antologia), sel. de Nunes Benedito, Rio de Janeiro, Agir, 1967.

## Sobre Farias Brito

Amoroso Lima, Alceu, *Estudos (primera serie: A estética de Farias Brito)*, Rio de Janeiro, A Ordem, 1927; 2da. ed., 1929.
———, *Meditação sôbre o mundo interior*; en *Obras completas*, vol. 17, Rio de Janeiro, Agir, 1954.
Figueiredo, Jackson de, *Algumas reflexões sôbre a filosofia de Farias Brito*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1916.
———, *A questão social na filosofia de Farias Brito*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1918.
*Filosofia de Farias Brito*, vol. 2, en *Anais do IV Congresso Nacional de Filosofia (Fortaleza)*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962.
Geenen, Henrique, *Dois filósofos sul-americanos: Raimundo de Farias Brito e José Ingenieros*, São Paulo, 1931.
Nestor, Victor, *Farias Brito*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1920.
Lima, Veiga, *Farias Brito e o movimento filosófico contemporâneo*, Rio de Janeiro, 1920.
Magalhães, Francisco Almeida, *Farias Brito e a reação espiritualista*, Rio de de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1919.
Mattos, Carlos Lopes de, *O pensamento de Farias Brito; sua evolução de 1895-1914*, São Paulo, Herder, 1962.
———, «Bibliografia do centenário de Farias Brito», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1964, vol. 14, pp. 603-14.
Menezes, Djacir, *Evolucionismo e positivismo na crítica de Farias Brito*, Fortaleza, Universidade do Ceará, 1962.
Nogueira, Francisco Alcântara, *Farias Brito e a filosofia do espírito*, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1962.
Oliveira Motta, Fernando de, *Compreensão de Farias Brito*, Recife, Jornal do Comércio, 1943.
Paterson, Robert, *Dos filósofos brasileños*, Rio de Janeiro, Revista dos Tribunais, 1917.
Rabelo, Sílvio, *Farias Brito ou uma aventura do espírito*, Rio de Janeiro, José Olímpio, 1941.
Ramos de Carvalho, Laerte, *A formação filosófica de Farias Brito*, São Paulo, tesis doctoral, 1951.
Serrano, Jônatas, *Farias Brito; o homem e a obra*, São Paulo, Nacional, 1939.
Tejada, Francisco Elías de, «Raimundo de Farias Brito na filosofia do Brasil», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1950, vol. 6, pp. 269-91. Reproducido en *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1962, vol. 12, pp. 461-85.

## VICENTE FERREIRA DA SILVA

### Escritos principales

*Obras completas de Vicente Ferreira da Silva*, 2 vols., São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964-66.
*Elementos de lógica matemática*, São Paulo, 1940.
*Exégese da ação*, São Paulo, Livraria Martins, 1949.
*Dialética das consciências*, São Paulo, ed. del autor, 1950.
«Idéias para um nôvo conceito do homem», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1951, vol. 1, pp. 423-56.
«O homem e sua proveniência», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1952, vol. 2, pp. 494-506.
*Teologia e antihumanismo*, São Paulo, ed. del autor, 1953.
«La Mitologia e l'esperienza tropica dell'essere», *Aut-Aut*, Milán, Italia, 1956.
«O 'Ser' in-fusivo», *Diálogo*, São Paulo, 1956.
«A fonte e o pensamento», *Diálogo*, São Paulo, 1957.
«Instrumentos, coisas e cultura», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1958.
«A origem religiosa da cultura», *Convivium*, São Paulo, 1962.
«Marxismo e imanência», *Convivium*, São Paulo, 1963.

### Sobre Ferreira da Silva

Costa, Newton C. A. da, «Vicente Ferreira da Silva e a lógica», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1964, vol. 14, pp. 499-508.
«Conferido a Vicente Ferreira da Silva o 'Prêmio Moinho Santista' de filosofia», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1970, vol. 20, pp. 243-50.
«Vicente Ferreira da Silva; In memoriam», *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1963, vol. 13, pp. 373-91.

## RISIERI FRONDIZI

### Escritos principales

*El punto de partida del filosofar*, Buenos Aires, Losada, 1945; 2a. ed., 1957.
«The Self as a Structural Function within the World», *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, North-Holland, 1949, vol. I, pp. 366-68.
*¿Qué es la filosofía?*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1948.
«On the Nature of the Self», *The Review of Metaphysics*, 1950, vol. 3, pp. 437-51.
*Substancia y función en el problema del yo*, Buenos Aires, Losada, 1952; 2a. ed. modificada y con el título *El yo como estructura dinámica*, Buenos Aires, Paidós, 1970. Versión en inglés: *The Nature of the Self*, New Haven &

London: Yale University Press & Oxford University Press, 1953; 2a. ed. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1971.
«La verdad y la historia», *Proceedings of the Eleventh International Congress of Philosophy*, Bruselas, North-Holland, 1953, vol. II, pp. 107-12. Reproducido en *Cuadernos Americanos*, México, 1953, vol. 71, pp. 115-21; y en *La Torre*, Río Piedras, Puerto Rico, No. 3, 1953.
«Empiricism as Humanism. An Outline of my Philosophy», *The Southern Philosopher*, North Carolina, 1953, vol. 2, No. 5, pp. 1-10.
«El historicismo y el problema de la verdad», *Diánoia*, México, 1955, No. 2. Trad. al italiano: «Lo storicismo e il problema della Veritá», en *Veritá e Storia*, Asti, Arethusa, 1956, pp. 67-90.
*¿Qué son los valores?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958; 5a. ed. aumentada, 1972. Trad. al inglés: *What is Value?*, La Salle, Open Court Publishing Co., 1963; 2a. ed., 1971. Trad. al italiano: *Il problema dei valori*, Nápoles, Guida Editori, 1974.
«Sur l'objectivité des valeurs», *Scientia*, Milán, 1959, vol. 94, pp. 201-206.
«Valor *in genere* y valores específicos», *Symposium sobre valor «in genere» y valores específicos, XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, UNAM, 1963, pp. 89-97.
«Fundamentación axiológica de la norma ética», *Seventh Interamerican Congress of Philosophy*, vol. I, Quebec, Université Laval, 1967, pp. 3-12; trad. al inglés: «The Axiological Foundations of the Moral Norm», *The Personalist*, Los Angeles, vol. 50, 1969, pp. 241-53.
«Paz y justicia social. Análisis de las causas de la guerra», *Cuadernos Americanos*, México, 1967, vol. 154, No. 5, pp. 7-27.
«Risposta a Frankena», *Rivista di Filosofia*, Turin, 1968, vol. 49, pp. 203-13.
*La universidad en un mundo de tensiones. Misión de las universidades en América latina*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
«Value as a Gestalt Quality», *The Journal of Value Inquiry*, 1972, vol. 6, pp. 163-84.
«Valor, estructura y situación», *Diánoia*, México, 1972, No. 18, pp. 78-102.

## SOBRE FRONDIZI

Abbagnano, Nicola, «Substancia y función en el problema del yo», *Rivista di Filosofia*, Turín, 1954, vol. 45, pp. 466-68.
Brightman, Edgard S., «El punto de partida del filosofar», *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, 1947, vol. 8, pp. 294-96.
Ferrater Mora, José, «¿Qué son los valores?», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1960, vol. 20, pp. 574-75.
Frankena, William K., «Frondizi on the Foundation of the Moral Norm», *VII Interamerican Congress of Philosophy*, Quebec, Université Laval, 1967. Trad. al italiano: *Rivista di Filosofia*, Turín, 1968, vol. 59, pp. 195-202.
Gaos, José, «El punto de partida del filosofar», *Cuadernos Americanos*, México, No. 2, 1946. Reproducido en *José Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, México, Imprenta de la Universidad, 1957, pp. 339-43.
Haist, Gordon K., *The Creation of Values*, Carbondale, Southern Illinois University, 1973. [Tesis doctoral. El último cap. está dedicado a la teoría axiológica de Frondizi.]

Hartmann, Robert S., «Risieri Frondizi on the Nature of Value», *Philosophy and Phenomenological Research,* 1961, vol. 22, pp. 223-32.

———, *El conocimiento del bien,* México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 348-52.

Hartshorne, Charles, «The Nature of the Self», *Philosophy and Phenomenological Research,* 1954, vol. 14, pp. 419-20.

Massuh, Victor, «Substancia y función en el problema del yo», *Cursos y Conferencias,* Buenos Aires, 1953, pp. 135-37.

Stern, Alfred, «¿Qué son los valores?», *The Journal of Philosophy,* New York, 1959, vol. 56, pp. 512-15.

## EDUARDO GARCIA MAYNEZ

### Escritos principales

*El problema filosófico jurídico de la validez del derecho,* México, Imprenta Mundial, 1935. Trad. al inglés en volumen *Latin American Legal Philosophy,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948.

*Introducción al estudio del derecho,* México, 1940; 20a. ed., 1972.

*La libertad como derecho y como poder,* México, Cía. General Editora, 1941. Trad. al inglés en vol. cit., *Latin American Legal Philosophy.*

«Liberty as Right and Liberty as Power», *Philosophy and Phenomenological Research,* Buffalo, 1943, vol. 4, No. 2.

*Etica,* México, Porrúa, 1944; 19a. ed., 1972.

«La axiomática jurídica y el derecho de libertad», *Universidad de San Carlos,* Guatemala, 1946, No. 2, enero-marzo.

*La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico,* México, Stylo, 1948.

«Justice and Legal Security», *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 2, No. 3, marzo, 1949.

*Introducción a la lógica jurídica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

«Das Problem der Definition des Rechts», *Oesterreichische Zeitschrift für Oeffentliches Recht,* 1951, Wien, Neue Folge, Band III, Helft. 3.

*Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica,* México, Imprenta Universitaria, 1953.

*Lógica del juicio jurídico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

*Lógica del concepto jurídico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

«Die höchsten Prinzipien der formalen Rechtsontologie und der juristischen Logik», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* Berlín, 1959, XLV, 2.

*Ensayos filosóficos-jurídicos,* México, Universidad Veracruzana, 1959.

«Some Considerations on the Problems of Antinomies in the Law», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* 1963, XLIX, 1.

*Lógica del raciocinio jurídico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

*Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo,* México, UNAM, 1968.

*El problema de la objetividad de los valores,* México, El Colegio Nacional, 1969.

## JOSE INGENIEROS

### Obras

*Obras completas,* 24 vols. Revisadas y anotadas por Aníbal Ponce. Buenos Aires, Rosso, 1930-1940.
*Obras completas,* 20 vols. Buenos Aires, Elmer, 1956-58.
*Obras completas,* Buenos Aires, Mar Océano, 1962.
*Simulación de la locura,* Buenos Aires, Spinelli, 1903. Varias ediciones posteriores. Se tradujo al italiano, francés y ruso.
*Sociología argentina,* Buenos Aires, 1908.
*Principios de psicología genética,* Buenos Aires, 1911; 2a. ed., *Principios de psicología biológica,* Madrid, Jorro, 1913; texto definitivo 6a. ed., *Principios de psicología,* Buenos Aires, Rosso, 1919. Se tradujo al francés y al alemán.
*El hombre mediocre,* Madrid, Renacimiento, 1913. Numerosas ediciones posteriores. La última, Buenos Aires, Losada, 1972.
*La evolución de las ideas argentinas,* 5 vols., Buenos Aires, 1918-20. (Desde la Independencia hasta Sarmiento y Alberti.) Varias ediciones posteriores. Nueva ed., 2 vols., Buenos Aires, Futuro, 1961.
*Hacia una moral sin dogmas, Lecciones sobre Emerson y el eticismo,* Buenos Aires, Rosso, 1917.
*Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía,* Buenos Aires, 1918. Varias ediciones posteriores.

### Sobre Ingenieros

Agosti, Héctor P., *José Ingenieros, ciudadano de la juventud,* Buenos Aires, Futuro, 1945; 2a. ed., Buenos Aires, Santiago Rueda, 1950; 3a. ed., Buenos Aires, Hemisferio, 1958.
Bagú, Sergio, *Vida ejemplar de José Ingenieros,* Buenos Aires, Claridad, 1936; 2a. ed., Buenos Aires, El Ateneo, 1953.
Bermann, Gregorio, *José Ingenieros,* Buenos Aires, Gleizer, 1926.
———, *La obra científica de José Ingenieros,* Córdoba, 1929.
Delgado, Honorio, «José Ingenieros», *Nosotros,* Buenos Aires, 1926, No. abril, pp. 317-40.
Dujovne, León, *La obra filosófica de José Ingenieros,* Buenos Aires, Aniceto López, 1930.
Endara, Julio, *José Ingenieros y el porvenir de la filosofía,* Buenos Aires, 1921.
Greennen, Enrique, *Dois filósofos sul-americanos: Raimundo de Farias Brito e José Ingenieros,* São Paulo, 1931.
Ponce, Aníbal «Para una historia de Ingenieros», en *Obras completas,* Buenos Aires, Rosso, 1930, vol. I, pp. 1-101.
Quesada, Ernesto, *La vocación de José Ingenieros,* Buenos Aires, 1926.
*Revista de Filosofía,* 1926. El número de enero está dedicado a Ingenieros, con escritos de Ponce, Nicolai, Orgaz, Bermann, Mercante, Senet.
Riaño, Juana J., *Ingenieros y su obra literaria,* La Habana, 1933.

## ALEJANDRO KORN

### Obras

*Obras completas,* Buenos Aires, Claridad, 1949. Es la edición más completa hasta la fecha.

*Obras,* 3 vols., La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1938-40.

*Sistema filosófico,* Buenos Aires, Nova, 1959. (Título de la editorial. Incluye *Apuntes filosóficos, Esquema gnoseológico, El concepto de ciencia* y *Axiología.)*

*Influencias filosóficas en la evolución nacional,* Buenos Aires, Claridad, s. f. (1936). Terminó de redactar en 1919. El cap. I se publicó en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* 1912, y el II y III en los *Anales de la Facultad de Derecho,* 1913 y 1914. El IV por primera vez en esta edición.

«La libertad creadora», *Verbum,* Buenos Aires, 1920. Muy ampliada se publicó como obra en 1922, y se reeditó en 1930 en una edición privada conjuntamente con *Incipit vita nova, Esquema gnoseológico, El concepto de ciencia* y la *Axiología,* que aparece por primera vez. La Editorial Claridad reeditó la obra en 1937.

*Apuntes filosóficos,* Buenos Aires, Claridad, 1935.

*Filósofos y sistemas,* Buenos Aires, Claridad 1937.

*Ensayos críticos,* Buenos Aires, Claridad, 1937.

*De Hegel a Marx,* Buenos Aires, Claridad, 1938.

Hay numerosas ediciones de las obras principales en varias editoriales argentinas.

### Sobre Korn

*Alejandro Korn. Homenaje en el centenario de su nacimiento,* Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1962.

Barja, César, «Alejandro Korn. Filosofía argentina», *Revista Iberoamericana,* México, D. F., 1940, vol. 2, No. 4, pp. 359-82.

———, «Alejandro Korn», *Cursos y Conferencias,* Buenos Aires, 1945, vol. 26, No. 155, pp. 347-64.

*Cursos y Conferencias,* Buenos Aires, 1946. El número octubre-noviembre contiene diversos trabajos sobre Korn.

Estiú, Emilio, «Korn y Alberini frente al positivismo en Argentina», *Revista de la Universidad,* La Plata, No. 13, enero-abril, 1961, pp. 11-22.

*Estudios sobre Alejandro Korn. Homenaje en el centenario de su nacimiento,* La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1963. Contiene estudios sobre la personalidad de Korn de E. Anderson Imbert, W. J. Kilgore, E. Pucciarelli, F. Romero, J. C. Torchia-Estrada, A. Vassallo.

Farré, Luis, «Concepto y práctica de la libertad en Alejandro Korn», *Humanitas,* México, 1960, 35

Kilgore, William Jackson, *Alejandro Korn's Interpretation of Creative Freedom,* Waco, Texas, Baylor University, 1958.

Kilgore, William J., «Alejandro Korn y la teoría relativista de los valores», *Philosophia,* Mendoza, 1959, No. 23, pp. 26-30.
———, «Latin American Philosophy and the Place of Alejandro Korn», *Journal of Inter-American Studies,* Florida, 1960, vol. I, pp. 77-82.
Malmierca Sánchez, *Para una posición argentina: notas a la filosofía de Alejandro Korn,* La Plata, 1940.
Piérola, Raúl Alberto, «Alejandro Korn and Contemporary Philosophy», *Philosophy and Phenomenological Research,* Buffalo, 1954, vol. 3, pp. 354-64.
Pro, Diego F., «Alejandro Korn y sus ideas filosóficas», *Anuario de historia del pensamiento argentino,* Mendoza, 1967, 3, pp. 21-42.
Pucciarelli, Eugenio, «Alejandro Korn y el pensamiento europeo», *Revista de la Universidad de La Plata,* La Plata, 1960, 12, pp. 29-55.
———, «La filosofía de Alejandro Korn», en *Congreso Internacional de Filosofía, Anais,* São Paulo, 1956, vol. 3, pp. 1.137-45.
Rodríguez Alcalá, Hugo, «Razón y sentimiento en Alejandro Korn», *Cuadernos Americanos,* México, 1957, año 16, vol. 93, No. 3, mayo-junio, pp. 77-96.
———, «Apuntes para una biografía de Alejandro Korn, 1860-1883», *Revista Iberoamericana,* Iowa, 1958, vol. 23, No. 46, pp. 433-88.
Rodríguez Bustamante, Norberto, *Alejandro Korn y el problema de la cultura nacional,* La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1960.
Romero, Francisco, «Tiempo y destiempo de Alejandro Korn», *Cursos y Conferencias,* Buenos Aires, 1946, vol. 29, No. 172, pp. 255-59.
———, *Alejandro Korn, filósofo de la libertad, Buenos Aires,* Reconstruir, 1956.
———, Vasallo, A; Aznar, L., *Alejandro Korn,* Buenos Aires, Losada, 1940
Sánchez Reulet, Aníbal, «Alejandro Korn», *Sur,* Buenos Aires, enero, 1937, pp. 87-92.
Tri, S. A.; Del Mazo, G.; Reissig, L.; Romero, J. L., *Alejandro Korn,* La Plata, 1941.
Torchia Estrada, Juan Carlos, «Alejandro Korn visto por sus críticos», *Revista Iberoamericana,* Iowa, 1962, vol. 28, No. 54, pp. 245-86.
Vassallo, Angel, «La filosofía de Alejandro Korn», *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* Buenos Aires, 1945, julio-septiembre, pp. 51-7.
Virasoro, Rafael «Alejandro Korn en la evolución del pensamiento argentino», *Universidad,* Santa Fe, 1960, No. 45, pp. 5-33.
Vitier, Medardo, «La filosofía de Alejandro Korn», *Revista Cubana,* La Habana, 1940, julio-diciembre, pp. 133-42.
Zalazar, Daniel E., *Libertad y creación en los ensayos de Alejandro Korn,* Buenos Aires, Ediciones Noé, 1973.

## JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO

### Escritos principales

*La filosofía del derecho de Hugo Grocio,* Montevideo, Peña, 1935.
*Sobre la distinción entre las normas de los usos sociales y el derecho,* Montevideo, Uruguay, 1938.
*Eidética y aporética del derecho, Prolegómenos a la filosofía del derecho,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940. Trad. al inglés en vol. *Latin American Legal Philosophy,* Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1948.
«El sentido del derecho para la vida humana», curso colectivo de Filosofía del Derecho, Buenos Aires, *Universidad,* 1943.

«Los orígenes de la filosofía del derecho y del estado totalitario», *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,* Montevideo, 1947, No. 1, pp. 229-73, No. 2 (1947), pp. 211-57 y No. 4 (1949).
«Sobre la justicia prospectiva», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949),* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, vol. 2.
«En torno al último Heidegger», *Ciencia y Fe,* San Miguel, Argentina, 1950, vol. 6; trad. al alemán como «Der Alte und der Neue Heidegger», *Philosophisches Jahrbuch,* 1960.
«La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia», *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,* Montevideo, 1952, No. 9, pp. 17-60.
*El pensamiento del derecho y del estado en la Antigüedad.* «Desde Homero hasta Platón», Buenos Aires, Abeledo, 1956.
«Algunas reflexiones sobre la justicia y el problema del principio del derecho», en *Homenaje al Prof. E. J. Couture,* 1957 y en *Anuario de Filosofía del Derecho,* Madrid, 1957, vol. 5.
*«Eidética y aporética del derecho» y otros estudios de Filosofía del Derecho,* Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1958.
«Situación y decisión», Instituto de Filosofía, Montevideo (1959), publicado anteriormente como «Situation et décision», *Les Etudes Philosophiques,* París, 1958.
«La fenomenología como método de la filosofía», *Universidad de Rio Grande do Sul,* Pôrto Alegre, 1960.
«La contribución del idealismo fenomenológico a la restauración del realismo», *Diánoia,* México, 1961, vol. 7, pp. 147-66.
«Betrachtungen über Lergbohms Kritik an der Naturrechtslehre», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* Beiheft, 1965; y en *Diónoia,* México, 1965 y 1966, como «Reflexiones sobre la crítica de Lergobhm a la doctrina del derecho natural».
*Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía, con algunas críticas y anticríticas,* Buenos Aires, Nova, 1966.
«Naturrecht und Rechtsbegriff», *Archiv für Rechts und Sozialphiloso phie,* 1969, vol. 55, pp. 87-105.
*Manual de metafísica,* Montevideo, Ed. Mosca, 1971.

### Sobre Llambías de Azevedo

«Morre Juan, «Llambías de Azevedo», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1972, vol. 22, pp. 223-25.

## FRANCISCO MIRO QUESADA

### Escritos principales

*Curso de moral, Lima,* Miranda, 1940.
*Sentido del movimiento fenomenológico,* Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1941.
«El espíritu objetivo y el campo propio de la historia», *Historia,* Lima, 1943, No. 1, pp. 207-14.

«El problema de la trascendencia noseológicamente considerado», *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía,* Lima, 1944, No.2, pp. 129-40.
*El problema de la libertad y la ciencia* (Escrito con Oscar Miró Quesada), Lima, Miranda, 1945.
*Lógica,* Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1946.
*Ensayos I: Ontología,* Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1951.
«Matemáticas, física, derecho, historia», en *Congreso de Filosofía de la Universidad de San Marcos. Actas,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1951.
«Outline of my Philosophic Position», *Southern Philosopher,* North Carolina, 1953, No. 2, pp. 1-5.
«Teoría de la deducción», *Diánoia,* México, 1955, No. 1, pp. 161-91.
*Problemas fundamentales de la lógica jurídica,* Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1956.
«El formalismo y las ciencias normativas», *Diánoia,* 1956, No. 2, pp. 270-81.
«Sentido ontológico del conocimiento físico», en *Congreso Internacional de Filosofia. Anais.* São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia 1956.
«La comprensión como problema epistemológico», *Episteme,* Caracas, 1957, No. 1, pp. 105-47.
«Estructura lógica y sentido de la comprensión», *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía,* Lima, 1957, No. 4.
*Iniciación lógica,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1958.
«Crise de la science et théorie de la raison», *Revue de Métaphysique et de Morale,* París, 1958, No. 1.
*El hombre sin teoría,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1959.
*Lógica,* parte del *Manual de Filosofía,* escrito con A. Salazar Bondy, Lima, Ed. del autor, 1961.
«El problema de los juicios sintéticos a priori», en *Congresso Nacional de Filosofia, IV. (Fortaleza, Brasil.). Anais,* São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1962. Reproducido en *Diánoia,* 1962, No. 8, pp. 139-55.
*Apuntes para una teoría de la razón,* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1963.
«El problema de la razón; ensayo de replanteamiento», en *Congreso Internacional de Filosofía. XIII,* México, 1963. *Memorias,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963-1964, vol. 5, pp. 563-74.
«Francisco Romero, el forjador», en *Homenaje a Francisco Romero,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964.
*Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino,* en colaboración con Fernando Scyzlo y José María Arguedas, Lima, Mejía Baca, 1967.
«La meta del conocimiento absoluto», *Inter-American Congress of Philosophy, VII, Proceedings,* Quebec, Canadá, Université Laval, 1967.
«Metateoría y razón», *Cuadernos de Filosofía,* Buenos Aires, 1968, No. 8, pp. 195-208.
«Le probléme de l'intuition intellectuelle», en *International Kongress für Philosophie, XIV, Atken,* Wien, Herder, 1968, vol. 3, pp. 109-13.
*Humanismo y revolución,* Lima, Casa de la Cultura, 1969.
«Dialéctica y recoplamiento», *Diánoia,* 1972, No. 18, pp. 182-99.
*Filosofía de las matemáticas,* Lima, 1973.

### Sobre Miró Quesada

García Montero, Marilucha, «El espíritu de un filósofo: entrevista a Miró Quesada», *Cultura Peruana*, Lima, 1956, No. 16, pp. 40-42.

Rodríguez de Magis, María Elena, «La ideología de la historia latinoamericana», *Latinoamérica*, México, 1969, No. 2, pp. 105-17.

## SAMUEL RAMOS

### Obras

*Hipótesis*, México, Ulises, 1928.

*El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta Mundial, 1934; 2a. ed., México, Pedro Robredo, 1938; 3a. ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1951. Trad. inglés: *Profile of Man and Culture in Mexico*, Austin, Univ. of Texas Press, 1962.

*Más allá de la moral de Kant*, México, Cuadernos de México Nuevo, 1938.

*Hacia un nuevo humanismo*, México, La Casa de España en México, 1940, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

*Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943.

*Filosofía de la vida artística*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.

### Sobre Ramos

Basave Fernández, Agustín, *Samuel Ramos: trayectoria filosófica y antología de textos*, Monterrey, N. L., Universidad de Nuevo León, 1965.

Fernández, Justino, «El pensamiento estético de Samuel Ramos», *Diánoia*, México, 1960, pp. 151-61.

Gaos, José, «El hacia de Samuel Ramos», *Letras de México*, 1940, No. 20, pp. 1-2, 8.

Guy, Alain, «Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México», *Diánoia*, México, 1960. No. 6, pp. 163-69.

Hartmann, Roberto, «El humanismo de Samuel Ramos», *Revista de Filosofía*, La Plata, 1960, vol. 9, pp. 71-78.

Hernández Luna, Juan, *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*, México, UNAM, 1956.

———, «El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano», *Filosofía y Letras*, México, 1952, Nos. 45-46, pp. 183-223.

## MIGUEL REALE

### Escritos principales

*O estado moderno,* São Paulo, 1934; varias ediciones.
*Formação da política burguesa,* São Paulo, 1935.
*O capitalismo internacional,* São Paulo, 1935.
*Atualidades de um mundo antiguo,* São Paulo, 1936.
*Fundamentos de direito; contribução ao estudo da formação da natureza e da validade da ordem jurídica positiva,* São Paulo, Revista Tribunais, 1940; 2a. ed., en prensa.
*Teoria do direito e do estado,* São Paulo, Martins, 1940; varias ediciones.
«Liberdade antigua e liberdade moderna», *Revista da Universidade de São Paulo,* 1950, São Paulo, vol. 1, pp. 5-35.
«Axilogia e teleologia», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1952, vol. 2, pp. 208-18.
*Filosofia do direito,* 2 vols., São Paulo, Saraiva, 1953; varias ediciones; trad. al italiano por L. Bagolini y G. Ricci, Turín, Giappichelli, 1956.
*Horizontes do direito e da história,* São Paulo, Saraiva, 1956.
«Liberdade e valor», *Revista Brasileira de Filosofía,* São Paulo, 1958, vol. 8, pp. 3-20.
*Nos quadrantes do direito positivo; estudos e pareceres,* São Paulo, Michalany, 1960.
*Pluralismo e liberdade,* São Paulo, Saraiva, 1963.
*Poemas de amor e do tempo,* São Paulo, Saraiva, 1965.
«Ontognoseologia, fenomenologia e reflexão crítico-histórica», *Revista Brasileira de Filosofia,* 1966, São Paulo, vol. 16, pp. 161-201.
«Meditações Sôbre a experiencia ética», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1967, vol. 17, pp. 379-97.
*Revogação e anulamento do ato administrativo,* São Paulo, Forense, 1968.
*Teoria tridimensional do direito; preliminares históricas e sistemáticas,* São Paulo, Saraiva, 1968.
*O direito como experiência (introdução a epistemologie jurídica),* São Paulo, Saraiva, 1968.
«Conversa com seus críticos», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1969, vol. 19, pp. 231-40.
*Problemas de nosso tempo,* São Paulo, Grijalbo, 1969.
«Lógica e ontognoseologia», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1970, vol. 20, pp. 363-72.

### Sobre Reale

Bagolini, Luigi, «Direito e valores no pensamento de Miguel Reale», *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo,* São Paulo, 1952, No. 47, pp. 207-23.
Cretella Júnior, José, «Pluralismo e liberdade de Miguel Reale», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1965, vol. 15, pp. 70-77.

Figueiredo, Fidelino de, *et. al.*, «Poesía de filosofía — a propósito de 'Poemas do amor e do tempo' de Miguel Reale», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1966, vol. 16, pp. 202-13.
Legaz y Lacambra, Luis, «La filosofía del derecho de Miguel Reale», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1966, vol. 16, pp. 362-68.
Molinari, Ernesto, «Una filosofía pluralista», *Riv. Fil. del Diritto,* 1964, fasc. 3, pp. 440 ss.
Strenger, Irineu, «Influências de Husserl no pensamento jus-filosófico brasileiro actual», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1959, vol. 9, pp. 569-76.
Veiga, Glancio, «Sobre um livro (Horizontes do direito) de Miguel Reale», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1956, vol. 6, pp. 224-35.
Vita, Luís Washington, «Miguel Reale, historiador das idéias», en *Monólogos e diálogos,* São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1964.
———, «'Uni-verso' realeano», *Revista Brasileira de Filosofia,* São Paulo, 1963, vol. 13, pp. 535-550; reproducido en *Tríptico de idéias,* São Paulo, Grijalbo, 1967, pp. 87-104.

## FRANCISCO ROMERO *

### Obras

*Lógica y nociones de teoría del conocimiento,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1938. [En colaboración con E. Pucciarelli].
*Filosofía contemporánea,* Buenos Aires, Losada, 1941.
*Sobre la historia de la filosofía,* Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1943.
*Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía,* Buenos Aires, Losada, 1944.
*Papeles para una filosofía,* Buenos Aires, Losada, 1945. [Contiene sus artículos teóricos fundamentales].
*Filosofía de ayer y de hoy,* Buenos Aires, Losada, 1947.
*Filósofos y problemas,* Buenos Aires, Losada, 1947.
*Ideas y figuras,* Buenos Aires, Losada, 1949.
*El hombre y la cultura,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.
*Teoría del hombre,* Buenos Aires, Losada, 1952. Trad. al inglés.
*Sobre la filosofía en América,* Buenos Aires, Raigal, 1952. [Recoge artículos publicados con anterioridad].
*Historia de la filosofía moderna,* México, FCE, 1959.
*La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos,* Buenos Aires, Losada, 1967, 370 pp. [Obra póstuma a cargo de J. C. Torchia Estrada, quien antepone una larga introducción sobre «El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero». «La estructura de la historia de la filosofía» se publicó en *La Torre* Puerto Rico, 1962, No. 38, pp. 11-38; forma parte de la introducción a una obra inconclusa: *Interpretación de la filosofía actual*].

* Una nómina completa de los escritos de Romero se encuentra en *Homenaje a Francisco Romero,* Universidad de Buenos Aires, 1964, pp. 221-88.

## Sobre Romero

Aguilar, Francisco, «Sobre 'Teoría del hombre' de Francisco Romero», *Universidad,* Santa Fe, Argentina, 1959, No. 39, pp. 109-29.

Brightman, Edgard Sheffield, «Structure and Transcendence in the Thought of Francisco Romero», *Philosophy and Phenomenological Research,* Buffalo, 1943, vol. 4, No. 2, pp. 134-41.

Cooper, William F., *Francisco Romero's Theory of Value,* Waco, Texas, 1966.

Frondizi, Risieri, «La teoría del hombre de Francisco Romero», *Filosofía y Letras,* México, 1953, vol. 25, No. 49-50, pp. 9-22.

García Martínez, J. A., «Francisco Romero», *Nosotros,* Buenos Aires, 1942, 2a. época. No. 76, pp. 89-93.

Harris, Marjorie S., *Francisco Romero on Problems of Philosophy,* Nueva York, Philosophical Library, 1960.

«Homenaje a Francisco Romero», *Revista Cubana de Filosofía,* 1951, vol. 2, No. 9. [Contiene siete ensayos de otros tantos estudiosos, sobre las ideas de Romero].

*Homenaje a Francisco Romero,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1964. [Contiene ensayos críticos sobre Romero de Miró Quesada, Torchia Estrada, Insúa Rodríguez, Cruz Costa, Villegas, Frondizi, Gaos, Salazar Bondy, Piñera Llera, Rodríguez Alcalá, Sáenz del Castillo, Kempff Mercado, Kogan. Trae una nómina completa de sus escritos, preparada por William F. Cooper, con 685 entradas.]

Izquierdo Ortega, Julián, «El pensamiento filosófico de Francisco Romero», *Cuadernos Americanos,* México, 1961, vol. 20, No. 4, pp. 77-120.

Kilgore, W. J., «An Introduction to the Philosophy of Francisco Romero», en F. Romero, *Theory of Man,* Berkeley, University of California Press, 1964, pp. xi-xxix.

Kogan, J., *et al.,* «Francisco Romero», *Ciudad,* Buenos Aires, 1956, Nos. 4-5. [Contiene ensayos sobre Romero de Alvarez Forn, J. J. Bruera, J. Kogan, N. Rodríguez Bustamante, J. C. Torchia Estrada y una bibliografía preparada por H. J. Becco.]

Mantilla Pinedo, B., «La teoría del hombre de Francisco Romero», *Estudios de Derecho,* Colombia, 1960, año 21, 2a. época, pp. 409-28.

Rodríguez Alcalá, Hugo, «Francisco Romero on Culture East and West», *Philosophy East and West,* Hawaii, 1952, 2:2, julio, pp. 155-65.

———, *Francisco Romero: vida y obra; bibliografía; antología,* New York, Columbia University, 1954.

———, *Misión y pensamiento de Francisco Romero,* México, UNAM, 1959.

———, «La dignidad del hombre en la obra de Francisco Romero», *Revista Interamericana de Bibliografía,* Washington, 1963, No. 24, pp. 389-401.

Rodríguez Bustamante, Norberto, «Francisco Romero y papeles para una filosofía», *Cuadernos Americanos,* México, 1946, vol. 27, No. 3, pp. 144-56.

Rodríguez Huéscar, Antonio, «La idea de la realidad en la 'Teoría del hombre' de Francisco Romero», *La Torre,* Río Piedras, Puerto Rico, 1958, vol. 6, No. 24, pp. 81-130.

Torchia Estrada, Juan Carlos, «Significado de Francisco Romero», 1891-1962», *Cuadernos Americanos,* México, 1963, vol. 128, No. 3, pp. 88-108.

## ENRIQUE JOSE VARONA

### Obras

*Obras de Enrique José Varona,* 4 vols., La Habana, Cultural, 1937-38.
*Conferencias filosóficas* (*primera serie*). *Lógica,* La Habana, Miguel de Villa, 1880.
*Estudios literarios y filosóficos,* La Habana, La Nueva Principal, 1883.
*Conferencia sobre Emerson,* La Habana, Soler Alvarez, 1884
*Seis conferencias,* Barcelona, Gorgas, 1887.
*Conferencias filosóficas* (*segunda serie*). *Psicología,* La Habana, El Retiro, 1888; [Escritas en 1880-81 y publicadas por primera vez en la *Revista de Cuba* entre 1881 y 1883].
*Conferencias filosóficas (tercera serie). Moral,* La Habana, Establecimiento Tipográfico, 1888. [Escritas en 1880-82 y publicadas por primera vez en la *Revista de Cuba* entre 1883 y 1884; reediciones en 1903, 1918, 1920 y 1925; las últimas con el título *Conferencias sobre el fundamento de la moral,* New York, D. Appleton].
*Nociones de lógica,* La Habana, La Moderna Poesía, 1902; 2a. ed., 1926.
*Curso de psicología,* La Habana, La Moderna Poesía, 1905; 2a. ed., 1921.
*Con el eslabón,* Manzanillo, El Arte, 1927; ediciones previas en *El Fígaro* (1917), *Cuba Contemporánea* (1919-25) y San José, Costa Rica, Alsina, 1918; la «Segunda Parte» en Buenos Aires, 1920.
*Varona,* prol. y sel. de José Antonio Fernández de Castro, México, Secretaría de Educación Pública, 1943.
*Enrique José Varona, su pensamiento representativo; homenaje en el centenario de su nacimiento,* 1849-1949, sel. de Medardo Vitier, La Habana, Lex, 1949.
*El pensamiento vivo de Varona,* sel. y prol. de Félix Lizaso, Buenos Aires, Losada, 1949, 2da. ed., Lima, Torres Aguirre, 1965.

### Sobre Varona

Agramonte, Roberto, *Varona: el filósofo del escepticismo creador; exégesis de centenario (1849-1949),* La Habana, Montero, 1949.
Betancourt y Godoy, Fernando, *El método en el sistema de lógica de Varona,* La Habana, Ayon, 1959.
Camacho, Pánfilo, Daniel, *Varona, un escéptico creador,* La Habana, Sociedad Lyceum, 1949.
Carbonell Villalón, Walterio, *Biografía sintética de Enrique José Varona,* La Habana, Lex, 1949.
*Enrique José Varona; su vida, su obra y su influencia,* primer vol. de *Obras,* La Habana, Cultural, 1937.
Entralgo, Elías, *El ideario de Varona en la filosofía social,* La Habana, Biblioteca Municipal de La Habana, 1937; publicado anteriormente en *Revista Bimestre Cubana,* La Habana, mayo-abril 1937, pp. 273-320.

———, *Algunas facetas de Varona,* La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1965.
*Homenaje a Enrique José Varona,* La Habana, Universidad de La Habana, 1949.
*Homenaje a Enrique José Varona,* Santiago de Cuba, San Román, 1950.
*Homenaje a Enrique José Varona en el centenario de su natalicio,* 2 vols., La Habana, Ministerio de Educación, 1951.
*Homenaje a Enrique José Varona en el cincuentenario de su primer curso de filosofía (1880-1930); miscelánea de estudios literarios, históricos y filosóficos,* La Habana, Secretaría de Educación, 1935.
*Homenaje al maestro,* número de la *Revista Cubana de Filosofía,* La Habana, 1949, No. 1.
*Homenaje a Varona,* número de *Universidad de La Habana,* La Habana, 1934, No. 1.
*Homenaje a Varona,* número de *Anales de la Academia Nacional de Artes y Letras,* La Habana, 1949, No. 28.
Peraza Sarausa, Fermín, *Bibliografía de Enrique José Varona,* La Habana, Molina, 1932.
———, *Bibliografía del primer centenario del nacimiento de Enrique José Varona,* La Habana, Anuario Bibliográfico Cubano, 1949.
Romero, Francisco, «Enrique José Varona», en *Filósofos y problemas,* Buenos Aires, Losada, 1947; 2da. ed., 1956, pp. 9-40.
Valle, Alejandro del, *La figura de Enrique José Varona; su influencia y su escepticismo,* La Habana, Cuba Intelectual, 1937.
Vitier, Medardo, *Enrique José Varona,* La Habana, Molina, 1935.
———, *Varona, maestro de juventudes,* La Habana, Trópico, 1937.
———, *La lección de Varona,* México, Colegio de México, 1945.
———, *La filosofía en Cuba,* México, Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 140-68.

## JOSE VASCONCELOS

### Obras

*Obras completas de José Vasconcelos,* 4 vols., México, Libreros Mexicanos Unidos, 1957-61.
*Teoría dinámica del derecho,* México, Económica, 1907.
*Pitágoras; una teoría del ritmo,* La Habana, El siglo XX, 1916.
*El monismo estético; ensayos,* México, Murguía, 1918.
*Ideario de acción,* Lima, Actual, 1924.
*La revolución de la energía; los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia,* México, La Antorcha, 1924.
*La raza cósmica; misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur,* Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1925.
*Aspects of Mexican Civilization,* Chicago, University of Chicago, 1926.
*Indología; una interpretación de la cultura iberoamericana,* París, Agencia Mundial de Librería, 1926; varias ediciones.
*Tratado de metafísica,* México, México Joven, 1929.
*Pesimismo alegre,* Madrid, Aguilar, 1931.
*Etica,* Madrid, Aguilar, 1932; varias ediciones.

*Estética*, México, Botas, 1935; varias ediciones.
*Ulises criollo; la vida del autor escrita por él mismo*, México, Botas, 1935; varias ediciones.
*La tormenta; segunda parte de «Ulises criollo»*, México, Botas, 1936; varias ediciones.
*Historia del pensamiento filosófico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1937.
*El desastre; tercera parte de «Ulises criollo»; continuación de «La tormenta»*, México, Botas, 1938.
*Manual de filosofía*, México, Botas, 1940.
*Páginas escogidas*, sel. y prol. de Antonio Castro Leal, México, Botas, 1940; colección de textos.
*Vasconcelos*, sel. y prol. de Genaro Fernández MacGregor, México, Secretaría de Educación Pública, 1942.
*El realismo científico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.
*Lógica orgánica*, México, El Colegio Nacional, 1945.
«Filosofía-estética», *Filosofía y Letras*, México, 1947, vol. 13, pp. 197-209.
«Algunas ideas sobre la nada en relación con la filosofía personalista», *Memoria de El Colegio Nacional*, México, 1948, vol. 3, pp. 9-18.
«Filosofía de la coordinación», *Revista de las Indias*, Bogotá, 1950, No. 36, pp. 1-9.
«La etapa de la armonía», *Memoria de El Colegio de México*, México, 1950, vol. 5, pp. 63-67.
*Filosofía estética, según el método de la coordinación*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.
«La etapa de la armonía en el pensamiento filosófico», *Memoria de El Colegio de México*, México, 1956, No. 3, pp. 9-20.
«Breve antología», *Anales de la Universidad de Antioquia*, Medellín, Colombia, 1959, No. 35, pp. 296-321.
*Pesimismo heroico*, México, Revista de Poesía Universal, 1964.

## Sobre Vasconcelos

Ahumada, Herminio, *José Vasconcelos*, México, Botas, 1937.
Arce, David N., *Bibliografía de José Vasconcelos*, México, Biblioteca Nacional, 1958.
Bar-Lewaw Mulstock, Itzhak, *Introducción crítico-biográfica a José Vasconcelos, 1882-1959*, Madrid, Ediciones Latinoamericanas, 1965.
———, *José Vasconcelos; su vida y obra*, México, Clásica Selecta, 1965.
Basavé Fernández del Valle, Agustín, *La filosofía de José Vasconcelos (el hombre y su sistema)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1958.
Beer, Gabriella de, *José Vasconcelos and His World*, New York, Las Américas, 1966.
Carreras Muriente, Francisco J., *José Vasconcelos; filosofía de la coordinación*, San Juan, Puerto Rico, Anaya, 1970.
Cavillas, Luis M., «Vasconcelos y su filosofía de la coordinación», *Revista de Educación*, La Plata, 1950, vol. 4, pp. 21-31.
Deustua, Alejandro O., *La estética de José Vasconcelos*, Lima, P. Barrantes, 1939.
Espinosa, José Armando, «José Vasconcelos y la filosofía», *Estilo. Revista de Cultura*, S. Luis Potosí, 1959, No. 50, pp. 65-72.

Garrido, Luis, *José Vasconcelos,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
Guy, Alain, «José Vasconcelos et Bergson», *Bulletin de la Societé Française de Philosophie,* París, 1959, vol. 53, pp. 139-43.
Haddox, John H., *Vasconcelos of México: Philosopher and Prophet,* Austin, Texas, University of Texas, 1967.
Mantero, Manuel, «Vasconcelos o la filosofía como vida», *Estudios Americanos,* Sevilla, 1959, vol. 18, pp. 261-67.
Ponce Torres, Margarita, *La metafísica de José Vasconcelos,* México, 1962.
Robles, Oswaldo, «José Vasconcelos, el filósofo de la emoción creadora», *Filosofía y Letras,* México, 1947, vol. 13, pp. 211-25.
———, «El pensamiento ético de José Vasconcelos», *Filosofía y Letras,* México, 1947, vol. 14, pp. 277-90.
Romanell, Patrick, «Bergson en México: Un tributo a José Vasconcelos», *Humanitas,* Monterrey, 1960, vol. 1, pp. 247-66; trad. al portugués, *Revista Brasileira de Filosofía,* São Paulo, 1960, vol. 10, pp. 373-86.
Sánchez Villaseñor, S. J., *El sistema filosófico de Vasconcelos. Ensayo de crítica filosófica,* México, Polis, 1939.
Zea, Leopoldo, «Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana», *Diánoia,* México, 1960 vol. 6, pp. 115-26.

## CARLOS VAZ FERREIRA

### Obras

*Obras de Carlos Vaz Ferreira,* Homenaje de la Cámara de Representantes. 25 vols., Montevideo, 1957-63.
*Curso expositivo de psicología elemental,* Montevideo, Artística de Dornaleche y Reyes, 1897; varias ediciones.
*Ideas y observaciones,* Montevideo, Barreiro y Ramos, 1905.
*Los problemas de la libertad,* Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1907.
*El pragmatismo (exposición y crítica),* Montevideo, Escuela Nacional de Artes y Oficios, 1909.
*Moral para intelectuales,* Montevideo, Escuela Nacional de Artes y Oficios, 1909; varias ediciones.
*Lógica viva,* Montevideo, Escuela Nacional de Artes y Oficios, 1910; varias refundiciones y ediciones.
*Sobre los problemas sociales,* Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1922; varias ediciones y refundiciones.
*Conocimiento y acción,* Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1908; varias ediciones.
*Sobre feminismo,* Montevideo, Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, 1933; 2da. ed., Buenos Aires, 1945.
*Fermentario,* Montevideo, Atlántica, 1938; varias ediciones.
*Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1940.
*Racionalidad y genialidad,* Montevideo, Apartado de Anales del Ateneo, 1947.
*Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales,* Buenos Aires, Losada, 1956.
*Estudios filosóficos (antología) de Carlos Vaz Ferreira,* Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1961.

## Sobre Vaz Ferreira

Albanell MacColl, Norah, «Bibliografía de Vaz Ferreira», *Inter-American Review of Bibliography*, Washington, D.C., 1958, vol. 8, pp. 245-55.

Alvarez Villafranca, Agustín, *Carlos Vaz Ferreira. Ein Fürender Pädagoge Südamerikas*, Hamburgo, 1938.

Ardao, Arturo, *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961.

Arias, Alejandro, *Vaz Ferreira*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948.

Campo, Aníbal del, *El problema de la creencia y el intelectualismo de Vaz Ferreira*, Montevideo, Universidad de la República, 1959.

Castro, Antonio, *Algunas anotaciones a la «Lógica viva»*, Montevideo, 1914.

Castro, Diana y Langón, Mauricio, *Pensamiento y acción en Vaz Ferreira*, Montevideo, Cultura Universitaria, 1969.

Ceruti Crosa, Pedro, *Crítica de Vaz Ferreira; su ideología social y económica*, Montevideo, Imprenta Nacional, 1946.

Claps, Manuel, «Vaz Ferreira; notas para un estudio», *Número*, Montevideo, 1950, No. 6-8, pp. 93-117.

Fernández Artucio, Hugo, «Ubicación de la persona humana en la literatura uruguaya contemporánea», *Revista Hispánica Moderna*, Nueva York, 1940, vol. 6, pp. 107-18.

Llambías de Azevedo, Juan, «El ensayo filosófico: Vaz Ferreira. 'Moral para intelectuales'», *Revista Nacional*, Montevideo, 1938, vol. 1, pp. 323-38 y 436-47.

Mato, Carlos, «Vaz Ferreira: limitaciones y escamoteos de una filosofía», *Praxis*, Montevideo, 1967, vol. 1, pp. 6-35.

Puchet, E., «Vaz Ferreira», *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, 1961, vol. 1, pp. 6-12.

Romero, Francisco, «Sobre el 'Fermentario' de Carlos Vaz Ferreira», en *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, 1949; publicado anteriormente en *Pórtico*, Buenos Aires, 1944, marzo, pp. 1-4.

Rumazo González, Alfonso, «El filósofo Carlos Vaz Ferreira (un reportaje de sus obras)», *Cultura Universitaria*, Caracas, 1955, vol. 47, pp. 67-77.

Unamuno, Miguel de, «Primera carta a Carlos Vaz Ferreira», *Revista Nacional*, Montevideo, 1958, vol. 3, pp. 69-75.

Vaz Ferreira de Echevarría, Sara, *Homenaje a Carlos Vaz Ferreira*, 3 fascículos, Montevideo, Cordón, 1963-64.

# INDICE

*Págs.*

**Segunda parte: LOS VALORES**

Págs.

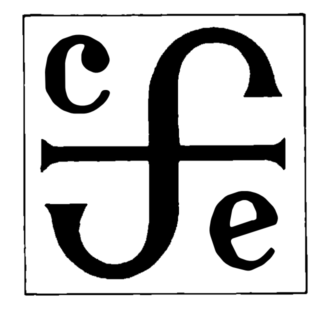
*Bibliografía*

SE TERMINO DE IMPRIMIR
ESTE LIBRO
EL DIA 28 DE FEBRERO DE 1975
EN LOS TALLERES DE TARAVILLA,
SUCESOR DE VIUDA DE GALO
SAEZ, CALLE DEL MESON
DE PAÑOS, NUM. 6,
MADRID - 13

## EL HOMBRE Y LOS VALORES EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX

ENRIQUE JOSÉ VARONA, JOSÉ INGENIEROS, ANTONIO CASO, JOSÉ VASCONCELOS, RAIMUNDO DE FARIAS BRITO, SAMUEL RAMOS, FRANCISCO ROMERO, RISIERI FRONDIZI, FRANCISCO MIRÓ QUESADA, CARLOS ASTRADA, VICENTE FERREIRA DA SILVA, ALCEU AMOROSO LIMA, ALEJANDRO KORN, ALEJANDRO DEUSTUA, CARLOS VAZ FERREIRA, JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO, EDUARDO GARCÍA MAYNEZ, OCTAVIO NICOLÁS DERISI, MIGUEL REALE.

La abundancia, heterogeneidad y desigual calidad de la filosofía latinoamericana contemporánea estaban exigiendo desde hace tiempo una antología que, además de ser una selección representativa y significante de su riqueza y de su valor, fuera también una guía de lectura y una introducción autorizada a estudios más profundos.
Esta difícil tarea ha sido cumplida y prologada con el mayor rigor por el doctor Risieri Frondizi, ex rector de la Universidad de Buenos Aires, y por el doctor Jorge J. E. Gracia, catedrático de Filosofía de la Universidad del Estado de Nueva York.




FONDO DE CULTURA ECONOMICA